

அருள் உரை

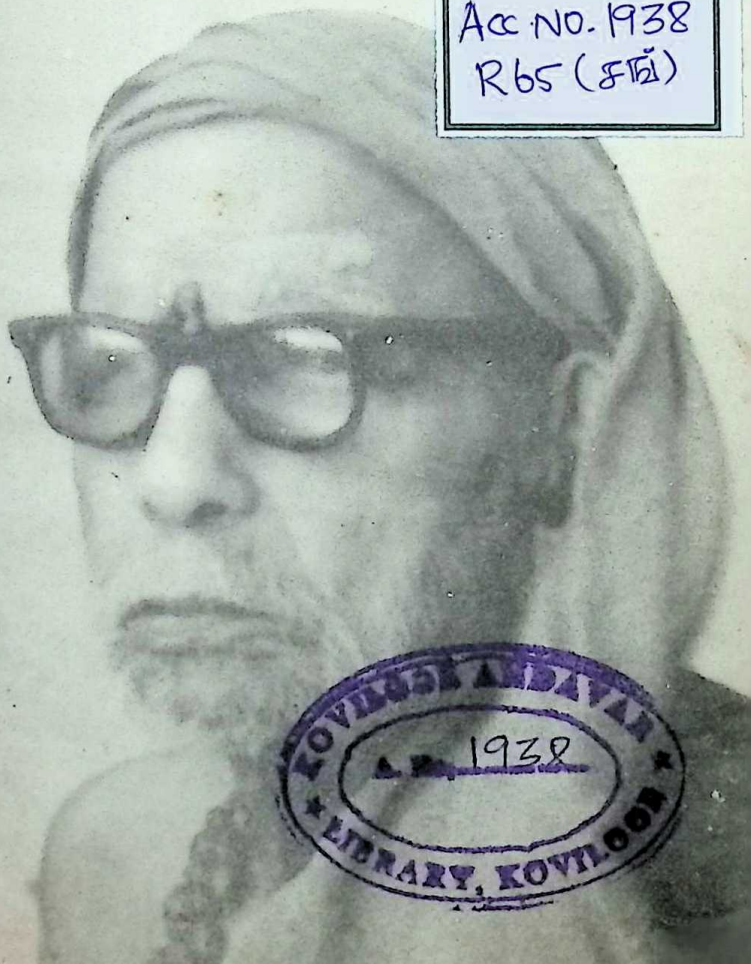
4-5

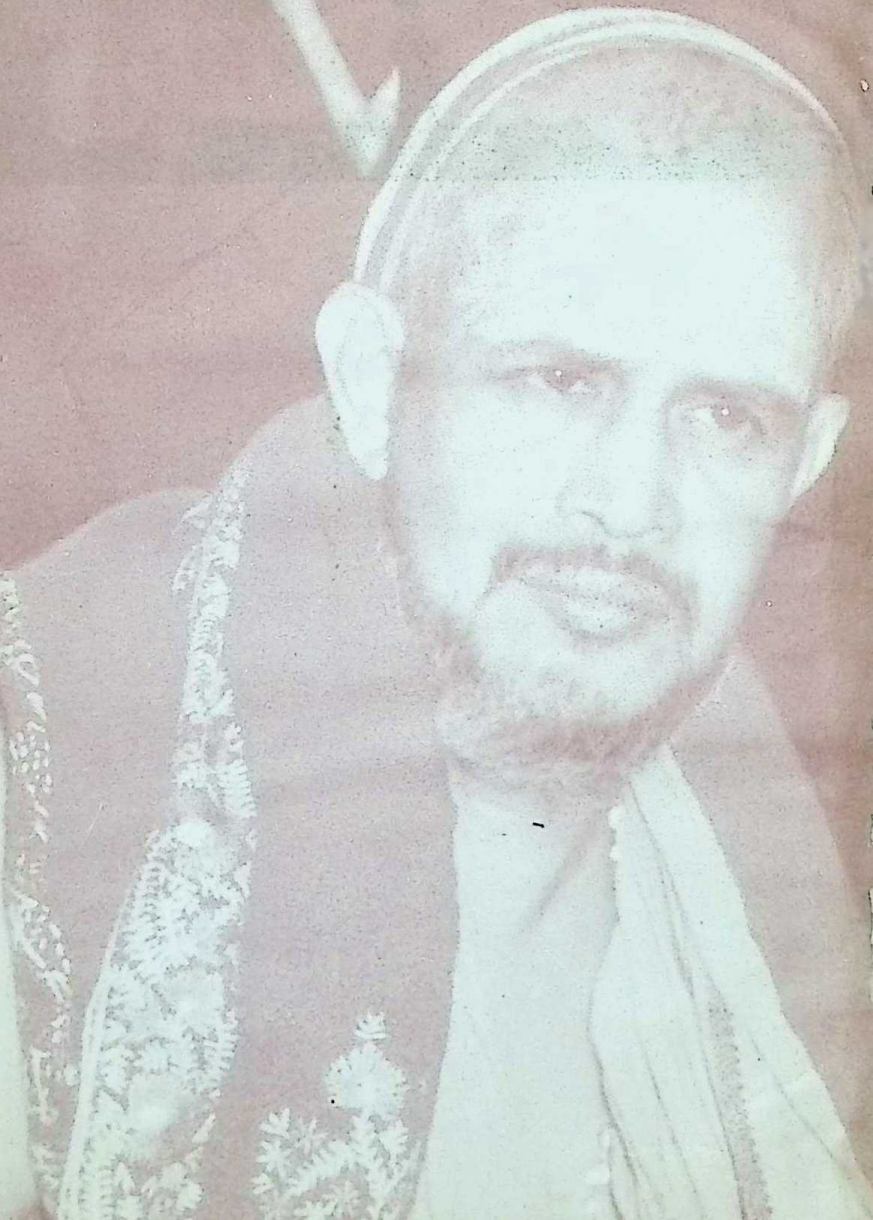
Acc NO. 1938
R65 (8th)



கடன்

மீட்டிடு

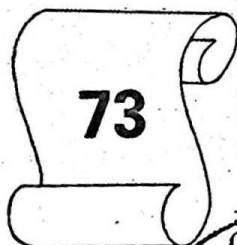




ஐக்குரு ஸ்ரீ காஞ்சி காமகோடி ஸ்ரீ சந்திரசேகரேந்திர சரஸ்வதி
சங்கராச்சாரிய ஸ்வாமிகளின்

அருள் உரை

1938



விகடன்
வெளியீடு



1993

12/60

முதற்பதிப்பு: ஜனவரி, 1994.

பின் அட்டை, ஓவியம். சில்பி

விலை ரூ. 3

'தெய்வத்தின் குரல்' (வானதி பதிப்பகம்) நான்காம் பகுதியிலிருந்து தொகுக்கப் பட்டது.

ஆனந்த விகடன்,
757, அண்ணா சாலை,
சென்னை-600 002.

சித்வைதம்



ஆசையின் செயலும்
'அதிஷ்டான'மும்

ஆசை தன்னை ஊன்ற வைத்துக் கொண்டிருக்கிற அதிஷ்டானம் என்ன என்று பகவான் சொல்கிறார். ஒன்றில்லை; மூன்று அதிஷ்டானங்கள். ஜீவனை 'உண்டு - இல்லை' என்று வதைப்பதற்காக அவனுடைய இந்திரியம், மனஸ், புத்தி மூன்றையுமே ஆசை ஆக்ரமித்துக் கொண்டு தனக்கு அதிஷ்டானமாக்கிக் கொண்டிருக்கிறது; அவனை மோஹத்திலே தள்ளி ஞானத்தை மறைக்கிறது என்கிறார்.

'அர்ஜுனா' உன்னை நன்றாக அடக்கிக் கட்டுப்படுத்திக் கொண்டு இந்த ஆசைப் பாவியை ('பாப்மா' என்றே மறுபடி சொல்கிறார்) வெல்லு, கொல்லு' என்கிறார்.

நன்றாக வர்ணித்துச் சொல்லிவிட்டால் போதுமா? கொல்ல முடியவில்லையே! எதைப் பண்ணவே படாது என்று நினைத்து அதில் ஆசையை அடக்குகிறோமோ அதுவேதானே திமிறிக் கொண்டு கிளம்புகிறது?

ஆசையை அடக்குவது என்பதும் மனஸை அடக்குவது என்பதும் ஒன்றுதான். ஏனென்றால் ஆசைகள் முளைக்கிற ஆதார ஸ்தானம் மனஸ்தான். அதை அடக்கவே முடியாமல் அது பலவந்தமாய் ஜீவனை இழுத்துக் கொண்டு போகிறதே என்று அர்ஜுனன் அழுகிறான் ★.

★ இனிவரும் கதைப் பகுதிகள், கதையின் ஆறாவது அத்தியாயத்தில் உள்ளவை.

சஞ்சலம் ஹி மந: க்ருஷ்ண ப்ரமாதி பலவத் த்ருடம்।
தஸ்யாஹம் நிக்ரஹம் மந்யே வாயோரிவ ஸுதுஷ்கரம்॥

‘க்ருஷ்ணா! இந்த மனஸ் சஞ்சல மயமாயிருக்கிறதே; ஜீவனைப் போட்டுக் கலக்குகிறதே! (‘மாத்ரி’ என்றால் கலக்குவது; கடைவது. ‘அம்ருத மதனம்’ என்பதில் வரும் ‘மத்’ (Matha) பாற்கடலைக் கடைந்ததைத்தானே குறிப்பிடுகிறது? ‘ப்ரமாத்ரி’: ரொம்பவும் கலக்குவது. ஜீவனைப் போட்டுக் கடைந்து கலக்குகிறது மனஸின் எண்ணங்கள்.) இது ரொம்பப் பலமாகவும் உறுதியாகவும் கலக்குகிறது. எப்படிச் காற்றைப் பிடித்து நிறுத்தி வைக்க முடியாதோ, அப்படியேதான் இந்த மனஸையும் பிடித்து அடக்கி வைக்க முடியாது என்றே எனக்குத் தோன்றுகிறது’ என்கிறான் அர்ஜுனன்.

‘தஸ்ய’ - இந்த மனஸினுடைய; ‘நிக்ரஹம்’ - அடக்கல்; ‘வாயோரிவ’ - காற்றைப் போல, அதாவது காற்றை அடக்கி வைப்பது போல; ‘ஸுதுஷ்கரம்’ - ஸாதிக்க முடியாத கார்யம் என்று; ‘மந்யே’ - நினைக்கிறேன்.



கண்ணன்

சொல்லும் உபாயம்

அழுகிற அர்ஜுனனிடம், ‘நீ சொல்கிறாற் போல மனோ நிக்ரஹம் கஷ்டமானதுதான். ஆனாலும் இது ஸாதிக்கவே முடியாதது இல்லையப்பா’ என்று பகவான் உத்ஸாஹப்படுத்திச் சொல்கிறார். அவன் சொன்னதை ஒப்புக் கொள்கிறாற் போலவே ‘ஸிம்பதெடி’க்காக ஆரம்பித்து அப்புறம் அவன் முடியாதது என்று கைவிடப் பார்க்கிற ஸாதனையை முடியும் படிப் பண்ண வழி சொல்லித் தருகிறார்; ‘ஹோப்’ கொடுத்துச் சொல்கிறார்.

அஸம்சயம் மஹாபாஹோ மநோ துர்நிக்ரஹம் சலம்।

‘சலம்’ என்றால் சஞ்சலம்தான். சஞ்சலித்துக் ‘கொண்டே

யிருக்கும் மனஸை அடக்க முடியாதுதான். 'துர் நிக்ரஹம்' - நிக்ரஹம் செய்வதற்கு முடியாது. 'அஸம்சயம்' - இதிலே ஸந்தேஹமில்லை. 'அர்ஜுனா! (அர்ஜுனனை 'மஹாபாஹு' என்கிறார். மஹா வீரனாதலால் அவனுடைய தோள் வலியைக் குறிக்க 'மஹாபாஹு' என்று கூப்பிடுகிறார். வெளி யுத்தத்தில் போலவே உள் யுத்தத்திலும் அவன் மஹா வீரன் ஆகணும் என்று தாத்தபர்யம்.) ஸந்தேஹமில்லாமல் நீ சொன்ன மாதிரி தான் மனஸ் சஞ்சலித்துக் கொண்டேயிருக்கிறது. அதை நிக்ரஹம் பண்ணுவது லேசில்லைதான்' என்று, அவன் சொன்னதற்கு ஆமாம் போட்டுவிட்டு, அதற்குப் பரிஹாரமும் சொல்கிறார்.

ரொம்பவும் முக்யமான விஷயத்தைச் சொல்கிறார்: 'அப்யாஸம், வைராக்யம் என்ற இரண்டில் தீவிரமாயிருந்தா யானால் மனோ நிக்ரஹம் பண்ணி விடலாம்' என்கிறார்.

'எத்தனை திமிறினாலும், உன்னைத் திசை தப்பி எத்தனை தரம் இழுத்துக் கொண்டு போனாலும் ஸரி, அதற்காக மனஸைக் கட்டுப்படுத்த ப்ரயாஸை எடுக்காமல் விட்டு விடாதே. வெளியிலே ஓடுகிற அதை ஒவ்வொரு தரமும் மறுபடி உன் வழிக்கு இழுத்துக் கொண்டு வரப் பார். இப்படி விடா முயற்சியுடன் எதிர்த்துப் போராடிக் கொண்டேயிருந் தால், அது ஒரு நாள் அடங்கிப் பணிந்துபோக ஆரம்பித்து விடும். எதனிடமும் ஆசை வைக்கப்படாது என்ற வைராக்ய சிந்தை, எத்தனை வழுக்கிவிட்டாலும் ஊன்றி நிற்க அப்யாஸம் செய்துகொண்டே இருப்பது - ஆகிய இந்த இரண்டால் முடிவிலே ஒரு நாள் ஐயித்துவிடலாம்' - இப்படிப் பகவான் ஆறுதலாகப் பதில் சொல்கிறார்.

யதோ யதோ நிச்சரதி மநச் சஞ்சலம் அஸ்திரம் I
ததஸ்ததோ நியம்யைதத் ஆத்மந்யேவ வசம் நயேத் II

'யதோ யதோ' - எது எதை, அதாவது எந்தெந்த ஆசையை, முன்னிட்டு; 'சஞ்சலம்' - சஞ்சலித்துக் கொண்டே யிருப்பதும்; 'அஸ்திரம்' - எதிலும் நிலைப்பட்டு நிற்காதது மான; 'மந:' - மனஸானது; 'நிச்சரதி' - வெளியில் ஓடிக் கொண்டேயிருக்கிறதோ; 'ததஸ்தத:' - அந்த ஒவ்வொரு

ஆசையிலிருந்தும்; 'ஏதத்' - இந்த மனஸை; 'நியம்ய' - இழுத்து அடக்கி; 'ஆத்மநி ஏவ' ('அத்மந்யேவ') - ஆத்மாவிலேயே; 'வசம் நயேத்' - வசப்படுத்தி வைக்க வேண்டும். எத்தனை தரம் என்னென்ன ஆசைகளை முன்னிட்டு மனஸ் வெளியில் திரும்பத் திரும்ப ஓடினாலும் ஸரி, ஒவ்வொரு தரமும் அந்த ஆசை ஒவ்வொன்றிலிருந்தும் மனஸைத் திருப்பிக் கட்டுப்படுத்தி ஆத்மாவிலேயே அடங்கியிருக்கச் செய்ய வேண்டும்.



ஆத்மா:

மாறுபாடு அற்றது

ஆத்மா என்கிற ஜீவனுடைய நிஜ ஸ்வரூபத்தில் விஷயத்தைக் கொண்டு வந்துவிட்டார்!

தனி ஜீவன் என்று குறுகி நிற்கிறபோது மனஸ்தான் ஜீவன் என்று தோன்றுகிறது. தனக்கென்று தனித்தனியாக இன்னின்ன லக்ஷணம் இருக்கிறது, அதாவது தான் சிவப்பு, தனக்கு இன்ன பெயர், இன்ன ஊர், இன்னின்ன குணம் (ஒருத்தன் முன்கோபியாயிருக்கிறான்; இன்னொருத்தன் சாந்த ஸ்வபாவியாயிருக்கிறான். ஒருத்தன் குடியாயிருக்கிறான்; இன்னொருத்தன் அழுமூஞ்சியாயிருக்கிறான். ஒருத்தன் கெட்டிக்காரனாயிருக்கிறான்; இன்னொருத்தன் அசடாக இருக்கிறான். இப்படித் தனி ஆள் என்ற நிலையில் ஒவ்வொருவனுக்கும் குறிப்பிட்ட குணங்கள் இருக்கின்றனவே, அதிலே தனக்கு இன்னின்ன குணம்) என்பதாகக் சுட்டிக் காட்டும் லக்ஷணங்கள் எல்லாம் ஜீவனானவன் தன்னை மனஸோடு identify பண்ணிக் கொள்வதனால் ஏற்பட்டவைதான். அதாவது ஜீவன் தன்னுடைய மனஸின் எண்ணங்களால் தன்னை எப்படித் தெரிந்து கொள்கிறானோ அதுவே தன்னுடைய நிஜ ஸ்வரூபம் என்று நினைக்கிறான்.

அவனே தூங்குகிறான், அல்லது க்ளோரோஃபார்ம் கொடுத்து மயக்கத்திலிருக்கிறான், அல்லது யோக நிஷ்டையில்

அப்படியே ஸமாதியில் ஆழ்ந்து கிடக்கிறானென்றால் அப்போதெல்லாம் மனஸ் வேலை செய்யவில்லை. அவனுக்கு எந்தவிதமான எண்ணமும் இல்லை. தன்னைக் குறித்து தனித்ததாக எந்த லக்ஷணமும் இருப்பதாக அவனுக்கு அப்போது தெரிவதேயில்லை. இந்த நிலைகளில் ஸகல ஜீவர்களும் ஸமம்தான் - அரசன் - ஆண்டி இரண்டு பேரும் ஒன்றுதான். தூங்குகிற அல்லது மூர்ச்சித்திருக்கிற அல்லது ஸமாதி நிலையிலுள்ள ராஜாவுக்குத் தன் ராஜரீக மஹிமை எதுவும் தெரியாது. அப்போது ஆண்டிக்கும் தன் தரித்ரத் திண்டாட்டம் தெரிவதில்லை. பலிஷ்டனான ஒரு வஸ்தாத், ரொம்பவும் துர்பலனான ஒரு நோஞ்சான்; A-யிலிருந்து Z-வரை டிகிரிகள் போட்டுக் கொள்ளும் மஹா மேதாவி, சுட்டுப் போட்டாலும் படிப்பு ஏறாத நிரக்ஷரகுக்ஷி - இப்படி எவரானாலும் தங்கள் தனிகுணம், லக்ஷணம் எதுவும் இல்லாமல், அனைவரும் ஒரே ஸ்திதியில் இருப்பதாக இந்த மனஸற்ற நிலை இருக்கிறது. மனஸின் வேலையில்லாமல் தூங்குகிறவனுக்குத் தன் பேர், ஊர், தனக்குப்ரியமானவர்கள், விரோதமானவர்கள் ஏதாவது தெரியுமா? தான் ஆணா பொண்ணா, கிழமா குழந்தையா என்பதெல்லாம் கூடத் தெரிவதில்லை. மனஸ் வேலை செய்யும்போது தனித் தனி லக்ஷணங்களோடு ஒருத்தருக்கொருத்தர் நூறாயிரம் வித்யாஸத்தோடு இருக்கிற அத்தனை கோடானு கோடிப் பேர்களும் அது வேலை செய்யாத ஸமயத்தில் ஒரு வித்யாஸம் கூட இல்லாமல் ஒன்றாகவே இருக்கிறார்கள் - ஆனாலும் இருக்கிறார்கள்; லக்ஷணங்கள் என்ற கட்டுப்பாடுகள் இல்லாத நிஜமான 'நானாக' இருக்கிறார்கள்.

இதுதான் முக்யமான விஷயம். தூக்கம், மூர்ச்சை, ஸமாதி ஆகிய நிலைகளில் ஒருத்தன் செத்துப் போய்விடவில்லை; உயிரோடுதான் இருக்கிறான். அப்போதும் இவனுக்குள்ளே ஒன்று இருந்து கொண்டிருக்கிறதே, அதுதான் ஆத்மா!

அதற்குச் சாவே கிடையாது. அதற்கு மாறுதலும் கிடையாது. மாறுதல் என்பதும் ஒரு தினுஸில் சாவுதான் - யோசித்துப் பார்த்தால் புரியும். 'சாவு' என்பது 'இல்லாமல் போவது தானே?' 'பொய்யாய்ப் போவது' தானே? பூ காயாய் மாறுகிறது, காய் பழமாய் மாறுகிறது, புழு குளவியாய் மாறுகிறது என்றெல்லாம் சொல்லும்போது அந்தப் பூ, காய், புழு

எல்லாம் இல்லாமல் போய்த்தான் அவற்றின் இடத்தில் காயும், பழமும், குளவியும் வந்திருக்கின்றன. அதாவது வளர்ச்சி என்று சொல்கிற மாறுதலுக்குள்ளே ஓர் அழிவு அல்லது சாவு இருக்கிறது; ஒரு ரூபம் அழிந்துதான் இன்னொன்றாக வளர்ந்து உருவாகிறது.

நம் உடம்பு மாறுகிறது. குழந்தையாயிருந்த உடம்பு வேறே; நடுத்தர வயஸுக்காரனின் உடம்பு வேறே. எத்தனையோ விதத்தில் மாறி, வளர்ந்து குழந்தையின் உடம்பு மத்யமப் பிராயத்தினனின் உடம்பாகிறது. அதற்கப்புறம் ஜரை (மூப்பு) வருகிறது. இதுவரை வளர்ச்சியால் மாறிய உடம்பு இனிமேல் தேய்வினால் மாற ஆரம்பிக்கிறது. தோல் மாறிச் சுருங்குகிறது. தலைமயிர் மாறி நரைக்கிது. நமக்கு அப்படித் தெரியாவிட்டாலும், ப்ரதிக்ஷணமும் உடம்பு மாறிக் கொண்டேதானிருக்கிறது என்று டாக்டர்களும், ஃபிஸியாலஜிக்காரர்களும் சொல்கிறார்கள். அதாவது உடம்பை 'நான்' என்று நினைக்கிறோமாயினும் அது க்ஷணத்துக்கு க்ஷணம் மாறிக் கொண்டு, அதாவது செத்துப் போய்க் கொண்டிருக்கிறது! அப்படியானால் போன க்ஷணம் செத்துப் போய்விட்ட உடம்பை இந்த க்ஷணமும் 'நான்' என்று நினைத்துக் கொண்டிருக்கிறோமே, இது எப்படி? போன க்ஷணம் என்ன? நாற்பது, ஐம்பது வருஷம் முந்தி நடக்கக் கூடத் தெரியாமல் இருந்த குழந்தை உடம்பிலிருந்து இன்றைக்கு இருக்கிற உடம்புவரை மாறி மாறி - அதாவது செத்துச் செத்து - உண்டான அத்தனை உடம்புகளையும் ஒரே 'நானு'டையதாக நினைக்கிறோமே இது எப்படி?

இப்படியேதான் மனஸை எடுத்துக் கொண்டாலும், அது ஓயாமல் சஞ்சரித்துக் கொண்டேயிருப்பதைத்தான் இத்தனை நாழி சொன்னேன். அதாவது ஓயாமல் மாறிக் கொண்டு, செத்துக் கொண்டு இருக்கிறது. போன ஸெகன்ட் அதற்குத் துக்கம்; இந்த ஸெகன்ட் ஸந்தோஷம்; அடுத்த ஸெகன்ட் கோபம். மனஸின் வளர்ச்சியும் அறிவின் வளர்ச்சியும் குழந்தைப் பிராயத்திலிருந்து எத்தனை வித்யாஸமாக மாறி இருக்கிறது? அப்புறம் ரொம்ப வருத்தாப்பயத்தில் இவையே தேய்ந்து ஓய்ந்தும் போய்விடுகின்றன. அதாவது மாறுதல்

என்கிற அழிவின் ஓட்டம் நிற்பதே இல்லை. மாறுபாட்டை 'விகாரம்' என்பார்கள். விகாரம் என்றால் கோரம், குருபம் என்று தமிழில் அர்த்தம் பண்ணிக் கொள்கிறோம். காரணம், மாறுபடுகிறபோது அப்படி மாறுபாடு காண்கிற வஸ்துவின் ரூபம் நசித்துப் போவதுதான்! ஒரு வஸ்து நாசமாகிக் கிடந்தால் அது பார்ப்பதற்கு ரொம்பவும் விகாரம்தானே? ஆனாலும் இங்கே நான் சொன்ன எக்ஸாம்பிள்களிலெல்லாம் ஒரு வஸ்து நசிப்பதோடு முடியவில்லை; இன்னொன்றாக அது பரிணமிக்கவும் செய்கிறது. பூ நசித்ததோடு முடியாமல் காயாகிறது. காய் நசித்ததோடு முடியாமல் பழமாக ஆகிறது. புழு நசித்ததோடு முடியாமல் குளவியாகிறது. உயிர்த்தவம், உயிர்த்தவம் என்னும் எதுவேர் ஒன்று பூக்கும் அடிப்படையிலிருந்து கொண்டு அந்த ரூபத்தை அழியப் பண்ணியே காயாக்கி, அந்தக் காய்க்கும் அடிப்படையாயிருந்து கொண்டு அதைப் பழமாக்குகிறது. உயிரோடு மரத்திலே அந்தப் பூ ஓர் அங்கமாய் ஒட்டிக் கொண்டிருப்பதால் இப்படி நடக்கிறது. அதுவே மரத்திலிருந்து ஒரு பூவை நாம் பறித்து விட்டால் அது வாடிச் செத்துப் போவதோடேயே முடிந்து போகிறது. அப்போது பூ காயாவதில்லை. புழுவின் ஆதாரமாக உள்ள உயிர் தத்வம் அந்தப் புழு ரூபத்தைக் கொன்ற பின்னும் அதே உயிராதாரமாக அதனிடத்தில் புதிதாக உண்டாக்கிய குளவியிடம் இருக்கிறது. புழுவை நாம் நசுக்கிப் போட்டால், அல்லது ஒரு குருவி எடுத்துத் தின்றுவிட்டால் அது குளவியாகாமல் ஒரேயடியாய் அழிவடைகிறது.

இப்படியே நம் உடம்பும் மனஸும் அழிந்து அழிந்து புதுப்புது ரூபம் எடுத்துக் கொண்டேயிருக்கும்போது அத்தனைக்கும் அடிப்படையாக இருக்கிற உயிர்த் தத்வம்தான் ஆத்மா. உயிர்த் தத்வம் என்றால் மூச்சு இல்லை. மூச்சுப் போன பின்னும் ஆத்மா அழிவதில்லை. மூச்சைக் கொண்டு உடம்பு வாழும்படியாகச் செய்யும் உயிருக்குயிரான தத்வமே ஆத்மா. அதுதான் 'நிஜ' நாம். போன நிமிஷம் இருந்து, இந்த நிமிஷம் இல்லாமலாகிவிட்ட உடம்போ, மனஸோ எப்படி நிஜ நாமாக இருக்க முடியும்? அதுதான் கூணத்துக் கூணம் பொய்யாகி விடுகிறதே! இம் மாதிரி மாறுதல்கள் இல்லாமல், அதாவது நிர்விகாரமாக, எப்போதும் ஒரே போலவே இருந்து

கொண்டிருக்கும் ஆத்மாதான் நிஜ 'நான்'. உடம்பும் மனஸும் பல தினுஸாக மாறினாலும், அத்தனை நிலைகளிலும் 'நான்' என்று இருக்கிற பாவம் மட்டும் கொஞ்சம்கூட மாறாமலே தானே இருக்கிறது? அதனால் அந்த நிலைகளை ஒதுக்கித் தள்ளிவிட்டு இந்த 'நான்' என்ற அடிப்படையான ஆத்மாவை மட்டும் பிரித்துப் பார்த்தால் இதுதான் நமது நிஜ ஸ்வரூபம் என்று ஆகிவிடுகிறது.

உடம்பைப் பற்றிய ப்ரக்ஞை இல்லாமல், மனஸின் ஓட்டமும் இல்லாமல் ஆழ்ந்து தூங்கும்போது, மூர்ச்சை போட்டுக் கிடக்கும்போது, ஸமாதி நிஷ்டை கூடியிருக்கும்போது அப்படித்தான் ஆத்மா மாத்திரம் இருக்கிறது.

அது மாறுபடாத வஸ்து. குழந்தையாயிருந்தபோது இருந்த 'நான்' என்ற நினைப்புக்கும் இப்போதுள்ள 'நான்' என்ற நினைப்புக்கும் கொஞ்சமாவது வித்யாஸமிருக்கிறதா? இல்லையே! விஷயம் தெரியாதபோது, விஷயம் தெரிந்த பிற்பாடு; வ்யாதியுள்ளபோது, ஆரோக்யமாயிருக்கிறபோது; தரித்ரப்பட்டபோது, பணம் வந்ததற்குப் பிற்பாடு - இப்படிச் சரீரம், மனஸ் இவை பலவிதங்களில் கஷ்ட-ஸுகங்கள் படுகிற போதும் அந்த இரண்டின் நிலைகள் பல தினுஸாக மாறிக் கொண்டே இருந்தாலும், அத்தனையிலும் 'நான்' என்ற பாவம் மாத்திரம் முழுக்க ஒரே விதமாகத்தான் இருக்கிறது. மாறிவிட்ட வற்றை - இனியும் மாறிக்கொண்டே இருக்கப் போகிறவற்றை 'நான்' என்று சொல்வதற்கில்லை. அத்தனை நிலைக்கும் ஆதாரமாயிருந்து கொண்டு, 'ஸுலத்ரே மணிகணா இவ' என்று பகவான் (கீதை, 7-7) சொன்னபடி, பல மணிகளையும் ஒரே ஜபமாலையாகக் கோத்துக் கொடுக்கிற சரடு மாதிரி, அத்தனை மாறுபட்ட நிலைகளை அதனையும் தனியே சிதறிப்போய் நசித்துவிடாமல், தொடர்புப்படுத்தி ஒரு வாழ்க்கையாகக் காட்டிக் கொடுக்கிற ஆத்மாதான் நிஜத்தில் நாம்!

'நிஜம்' என்பதை 'உண்மையானது' என்று நாம் அர்த்தம் பண்ணிக் கொள்கிறோம். 'நிஜம்' என்பதற்கு நிஜமான அர்த்தம், 'தனக்கே உரிய ஸ்வபாவம்', 'தன் உண்மை இயல்பு' என்பதாகும். இரண்டு அர்த்தத்திலும் ஆத்மாதான் நிஜ நாம். அதை அறியாத நாம் மனஸின் பொய் வேஷத்தில் நம் ஸ்வபாவத்தைத் தெரிந்து கொள்ளாமலிருப்பவர்கள்தான்.

மனஸை நாமாகவே நினைத்துவிடுகிற அளவுக்கு அது பெரிய வேஷம் போட்டு ஏமாற்றிவிடுகிறது.

ஒரு வேஷமில்லை; மாறிக்கொண்டே இருக்கிற பல வேஷங்கள்! பழனியில் (தண்டாயுதபாணிக்கு) கிடுகிடுவென்று ஓர் அபிஷேகத்துக்கு மேல் இன்னொரு அபிஷேகமாகப் பண்ணித் திரைபோட்டு அலங்காரம் பண்ணித் திறந்து காட்டு வார்கள். ஓர் அலங்காரத்திலே ஆண்டிப் பண்டாரமாக நிற்பார்; கொஞ்ச நேரத்தில் இன்னொரு அபிஷேக, அலங்காரமாகித் திரையை விலக்கும்போது பார்த்தால் ராஜாவாகக் காட்சி கொடுப்பார்; அதற்கப்புறம் இன்னொரு அலங்காரத்தில் வேடருபத்தில் தர்சனம் தருவார். அதே மாதிரித்தான் நம் வேஷமும் மாறிக் கொண்டே இருக்கிறது. பிறந்ததிலிருந்து (கருவாய் உருவானதிலிருந்து, இன்னும் பின்னே போனால் எத்தனையோ ஜன்மத்துக்கு முன்னாலிருந்து நம் உடம்பும் மனஸும் மாறிக் கொண்டே இருக்கிறதென்றால், ஒவ்வொரு மாற்றமும் ஒரு வேஷந்தானே? இருந்தாலும், ஒரு துணியும் போட்டுக் கொள்ளாமல், மல மூத்ரங்களை அடித்துக் கொண்டு, செருப்பு, துடைப்பக்கட்டை எதுவானாலும் 'ஹாவு ஹாவு' என்று கடித்துக் கொண்டு 'ஹா, ஹூ' என்று விளையாடிக் கொண்டிருந்த அந்தக் குழந்தையேதான் இன்றைக்கு எத்தனையோ நாகுக்கு - நாகரிகம் பார்க்கிற நாம் என்பதாக ஒரு 'நான் - எண்ணம்' அன்றிலிருந்து இன்று வரை அறாத, தொடரிழையாக இருந்து கொண்டேயிருக்கிறது. இந்த எண்ணத்துக்கு அடியில் நமக்கு உயிராதாரமாக இருப்பதுதான் ஆத்மா. அன்றைக்குக் குழந்தை வேஷத்திலிருந்தவனும் இன்றைக்கு இப்போது நாமுள்ள இந்த வேஷத்திலிருப்பவனும் ஒரே ஆஸாமி என்று நமக்கும் தெரிந்து, மற்றவர்களுக்கும் தெரிவது எத்தனை வேஷத்துக்கும் ஆதாரமாக மாறாமலுள்ள அந்த ஆத்மாவினால்தான்.

ஸினிமா, ட்ராமாவிலே பல வேஷங்களில் ஒரு நடிகன் வருகிறான். ஒன்றில் அவன் ராமனாக வரலாம்; இன்னொன்றில் ராவணனாக வரலாம். ஒன்றில் பணக்காரனாகவும் இன்னொன்றில் தரித்ரனாகவும் வரலாம். இப்படி வேஷம் மாறுகிறதென்றாலும் வேஷம் போட்டுக் கொண்ட ஆஸாமி ஒருத்தன்தான். அப்படியே நம்முடைய வாழ்க்கை நாடகத்தில்

நாம் போட்டுக் கொள்ளும் பல வேஷங்களில் ஒரு வேஷமாக இல்லாமல், இத்தனை வேஷமும் போட்டுக் கொள்கிற அந்த ஒரு நிஜ ஆஸாமியாக இருப்பது ஆத்மாதான். வேஷங்கள் பல இருக்கின்றன என்பதாலேயே, வேஷமாயில்லாத ஒரு நிஜ ஆஸாமியும் இருப்பதால்தான் இந்த வேஷங்கள் அவனுக்கு ஏற்பட முடிகிறது என்று ஆகிவிடுகிறது.

வேஷத்தைக் கலைத்துவிட்டு, அந்த ட்ரெஸ், மேக்-அப் எல்லாவற்றையும் எடுத்துவிட்டு ஆஸாமி தன் வீட்டில் இருக்கிறாற்போல், ஆத்மாவானது மனஸ், உடம்பு முதலிய உடுப்பும் ஹரிதாரமும் இல்லாமல் ஸுஷுப்தியிலும் (தூக்கத் திலும்) நிஷ்டையிலும் இருக்கிறது. அப்போது உடம்போடு, மனஸோடு பட்டுக் கொள்ளாமல், தனியாயிருப்பதனால் ஒரே சாந்தமாய் இருக்கிறது. ஒரு கார்யமும் எண்ணமுமில்லாமல், இவற்றால் ஏற்படும் இழுபறிப் போரார்ட்டம், அதாவது தேவாஸூர யுத்தம் இல்லாமல் ஜீவன் இருப்பது அப்போது தான். ஆசையும், அதனால் ஏற்படும் அவஸ்தையுமில்லாமல் ஜீவன் இருப்பது மனஸின் ஆட்டமில்லாமல் ஆத்மா மட்டும் இருந்து கொண்டிருக்கும் நிலையிலேதான். ப்ரசாந்த நிலை என்கிற உசந்த அமைதி நிலை அதுதான்!



ஆத்மாவினாலேயே மனத்தின் இயக்கம்

விசித்ரம் என்னவென்றால், சாந்தமயமான இந்த ஆத்மா இல்லாமல், சாந்தியே தெரியாத மனஸுக்கு வேலை செய்கிற சக்தி இல்லை. மனஸின் வேலை என்பது என்ன? எதையாவது நினைப்பது, ஆசைப்படுவது. நினைப்பும் ஆசையும் இல்லாத தாக ஆத்மா இருந்தாலும் அந்த உயிர்த் தத்வம் இல்லாமல் மனஸ் நினைக்க முடியாது. மனஸின் நினைப்புக்களை (குறிப்பாக ஆசைகளை) ஒட்டித்தான் சரீரம் வேலை செய்வது. உடம்பைப் பலவிதமாய் வேலை வாங்குவது மனஸ்தான். ஆனால் அந்த மனஸும் வேலை செய்வது ஆத்மாவின்

சக்தியால்தான். ஆனால் ஆத்மாவோ தனியாய் உள்ளபோது 'சக்தி' என்பதற்கு இடமே கொடுக்காததாக, ஒரே சாந்த மயமாகத்தான் இருக்கிறது 'ஆத்மசக்தி' என்று தற்காலத்தில் பத்திரிகைகளிலும் ப்ரஸங்கங்களிலும் ரொம்ப அடிபடுகிற வார்த்தைகூட யோசித்துப் பார்த்தால் ஸரியானதில்லைதான். இன்னொன்றை (நல்லதாகவோ, கெட்டதாகவோ) பாதிப்பதாக ஒன்று உள்ளபோதுதான் அதன் 'சக்தி' பற்றிய பிரஸ்தாபமே வர முடியும். எதனோடும் ஸம்பந்தப்படாமல் தான் பாட்டுக்கு சாந்தமயமாய் இருக்கிற ஆத்மாவில் 'சக்தி'க்கு இடமில்லை.

'ஸம்பந்தப்படவில்லை என்கிறீர்கள். நீங்களேதானே கொஞ்சம் முன்னாடி மனஸ், உடம்பு எதுவானாலும் அவை வேலை செய்ய ஆத்மாதான் ஆதாரம் என்றீர்கள்?' என்று கேட்கலாம்.

வாஸ்தவம். ஆத்மா இல்லர்மல் எந்த இயக்கமும் இல்லை. ஆனாலும் ஆத்மா எதனோடும் நேராக ஸம்பந்தப்படவில்லை. இதைத்தான் மாயை என்பது. எத்தனை யோசித்தாலும் இது புரிபடாது. எதிலும் ஸம்பந்தப்படாவிட்டாலும் ஸம்பந்தப் பட்டாற்போல மாயா விலாஸத்தால் ஆத்மா இருந்து கொண்டதான் இத்தனை கூத்தையும் நடத்துகிறது!

இதை ஏதோ கொஞ்சம் புரிய வைப்பதற்காக ஓரிரு த்ருஷ்டாந்தம் சொல்வார்கள். அதாவது, ஸூர்யன் இருப்பதால்தானே இத்தனை செடி கொடிகளும், வ்ருக்ஷங் களும் வளர்ந்துகொண்டும், புஷ்பித்துக் கொண்டும், பழுத்துக் கொண்டும் இருப்பது. ஸூர்யன் இல்லாவிட்டால் அது எதுவுமே நடக்காது. அதற்காக, ஸூர்யனேதான் திட்டம் போட்டு இவற்றை எல்லாம் உண்டாக்கி நடத்துவதாகச் சொல்ல முடியுமா?

வெளிச்சம் இல்லாமல் ஒரே இருட்டாயிருந்தால் எந்தக் கார்யமும் செய்ய முடிவதில்லை. விளக்கு ஏற்றி வைக்கிறோம். அதன் வெளிச்சத்தில் ஒருத்தன் புராணம் படிக்கிறான் இன்னொருத்தன் ஏதோ மனஸைக் கெடுக்கும் நாவல் படிக்கிறான். வெளிச்சத்தின் துணையினால் பல பேர் பலவிதமான

நல்லதும் கெட்டதுமான கார்யங்களைச் செய்கிறார்கள். அதனால் இத்தனைக்கும் விளக்குதான் ஜவாப்தாரி என்று சொல்வதா? ஆனாலும் அந்தத் தீபம் இல்லாவிட்டால் இந்தக் கார்யம் எதுவும் நடக்க முடியாது. இப்படித்தான் ஆத்மாவின் நேர் தூண்டுதல் அல்லது கர்த்ருத்வம் இல்லாமலே அதன் ஸான்னித்ய விசேஷத்தால் மட்டும் மனஸ் வேலை செய்வதும், சரீரத்தை வேலை வாங்குவதும் என்று உபமானம் சொல்கிறார்கள்.

மனஸானது நினைப்பு என்ற வேலையில்லாமலும், சரீரம் ஓடியாடிச் செய்யும் வேலையில்லாமலும் தூங்குகிறபோது அல்லது ஸமாதி நிலையிலிருக்கும்போது ஜீவன் அந்த ஆத்மாவாகவே இருக்கிறான் என்று சொன்னேன்.

அது இருக்கிற நிலை. மனஸும் உடம்பும் வந்துவிட்டதோ, உடனே அந்த 'இருக்கிற' நிலை போய், 'செய்கிற' நிலை வந்து விடுகிறது. இவை இல்லாதபோது ஆத்மா ஏதாவது செய்ததா? இல்லை. எதுவுமே செய்யவில்லை. வெறுமனே இருந்து கொண்டு மட்டும் இருக்கிறது. இதைத்தான் 'கேவல ஸ்திதி' என்பது. 'கேவலம்' என்றால் மட்டமானது என்று அர்த்த மில்லை. எதனாலோ இப்படி (அர்த்தம்) வந்துவிட்டது. அந்த வார்த்தைக்கு சரியான அர்த்தம், இன்னொன்றின் கலப் பில்லாமல், தன்னந்தனியாக ஸ்வச்சமாக இருப்பது என்பதே. இப்படி 'கேவல'மாக ஆத்மாவைப் பிரித்து அதிலே நிலைத் திருக்கும் அனுபவம்தான் 'கைவல்யம்'. கைவல்ய பதவி, கைவல்ய மோக்ஷம் என்று கேள்விப்பட்டிருப்பீர்கள். அப்படியென்றால், மனஸின் பந்தமும் அதனால் ஏற்படும் ஸம்ஸார பந்தமும் இல்லாமல் விடுபட்டுத் 'தான்' மட்டும் கலப்பற்று நிற்கிற சாச்வதானுபவம் என்று அர்த்தம்.

மோக்ஷம் என்பதை ஒவ்வொரு ஸித்தாந்தமும் ஒவ்வொரு பெயரில் சொல்லியிருக்கும். அத்வைதிகள் அதை ஆத்ம ஸாக்ஷாத்காரம் அல்லது ப்ரஹ்ம ஸாக்ஷாத்காரம் என்கிறோம். சைவர்களும், வைஷ்ணவர்களும் சிவ ஸாயுஜ்யம், விஷ்ணு ஸாயுஜ்யம் என்பார்கள். புத்தர் ஒரு தீபம் அணைந்து போய் விட்டாற்போல ஸகலமும் அழிந்து போய்விட்ட 'நிர்வாணம்' என்கிறார். ந்யாய-வைசேஷிக ஸித்தாந்திகள் துக்கம் என்பதே

இல்லாததான 'அபவர்க்கம்' என்பார்கள். ஜைன மதத்திலும் யோக சாஸ்திரத்திலும் 'கேவல ஸ்திதி', 'கைவல்யம்' என்றே மோக்ஷத்தைச் சொல்லியிருக்கிறது.

இப்படி வெறுமனே 'இருந்துகொண்டு மட்டும் இருக்கிற நிலை' போய், மனஸ் முளைத்து 'செய்கிற நிலை' ஏற்பட்டு விட்டால்.. உடனே அனர்த்தப் பரம்பரை அத்தனையும் புற்றீசல் மாதிரிப் புறப்பட்டு விடுகின்றன.



ஆசைப் பசியின் விளைவுகள்

மனஸ் வந்துவிட்டால் உடனே அதற்கு ஆசைகள் என்ற ஆயிரக்கணக்கான பசிகள் ஏற்பட்டு, அதைத் தீர்த்துக் கொள்வதில் கோபம், லோபம், பொய், பொறாமை, அழுகை, பயம் எல்லாமும் பட்டாளமாக வந்துவிடுகின்றன. அப்படியாவது ஆசை தீர்ந்ததா என்றால் அதுதான் இல்லை. விடாமல் ஒன்று மாற்றி ஒன்று என்று ஆசைப் பூர்த்திக்கான காரியங்கள் நம்மைப் பிடித்துக்கொண்டு பேய் மாதிரி ஆட்டிவைக்கின்றன. ஆனந்தம் வேண்டும் என்பதற்காகத்தான் நாம் செய்கிற இத்தனை காரியங்களும் என்றாலும், இந்தக் காரியங்களினால் அதிகபட்சமாக அடையக்கூடிய சந்தோஷங்களுங்கூடத் தற்காலிகமாக இருந்து மறைந்து போகின்றன. எதுவுமே கலப்படமில்லாத சந்தோஷமாக இல்லாமல் கையோடேயே ஒரு துக்கத்தையும் அழைத்துக்கொண்டு வருகிறது.

'பக்ஷணம் சாப்பிட்டால் ஸந்தோஷமாயிருக்கிறது; வயிற்று வலியும் வருகிறது' என்பது வயிற்றுப் பசி விஷயத்தில் மட்டும் தான் என்று இல்லை; கண்ணின் பசி, காதின் பசி, சரீரப்பசி, எண்ணத்தின் பசி, பணப்பசி எல்லாவற்றிலும் இதேதான் நடக்கிறது. குழந்தை விளையாடிப் பார்த்தால் ஸந்தோஷமாயிருக்கிறது; அதற்கு ஒரு ஜ்வரம் வந்துவிட்டால் இந்த ஸந்தோஷத்

தைப்போல் நாலு மடங்குக் கவலை ஏற்படுகிறது. நிறையப் பணம் வந்தால் ஸந்தோஷமாயிருக்கிறது; அதே சமயத்தில், 'திருட்டுப் போயிடப் போறதே! டாக்கை உசத்திவிடப் போறானே! எவனாவது 'டொனேஷன்' கேட்டுண்டு வந்துடப் போறானே' என்றெல்லாம் பல தினுஸான் கவலையும் பயமும் உண்டாகிறது. உத்தியோகம் பண்ணுவது, குழந்தை குட்டி பெற்றுக் கொள்வது, பணம் சேர்ப்பது, கிளப்புக்குப் போவது, சினிமாவுக்குப் போவது என்றிப்படி - இன்னும் என்னென்ன செய்கிறோமோ அவை எல்லாமும் - ஸந்தோஷம் வேண்டும், ஆனந்தம் வேண்டும் என்பதற்காகவே! ஆனாலும், ஒவ்வொன்றாலும் உண்டாகிற ஸந்தோஷத்தோடுகூட அதை விடவும் ஜாஸ்தியாகத் துக்கம், விசாரம், பயம், ஆத்திரம், அவமானம், பொறாமை, அஹங்காரம் எல்லாமும் உண்டாகின்றன. அப்படியாவது இந்த ஆனந்தங்களில் ஏதாவது ஒன்றையாவது சாச்வதமாகப் பிடித்துவைத்துக் கொள்ளமுடிகிறதா என்றால் அதுவும் இல்லை.

ஏதோ ஒன்றின் மேல் ஆசை உண்டானவுடன் அதை எப்படி அடைவது என்ற கவலை பிறக்கிறது. இன்னொருத்தன் அதை அடைய முயற்சி செய்கிறானென்றால், போட்டி போடுகிறானே என்று கோபம் வருகிறது. அதை அவன் அடைந்து விட்டால் பொறாமை; நாம் அடைந்துவிட்டால் திமிர் - அவனை அவமானப்படுத்தத் தோன்றுவது - இப்படியாக, ஆசையின் நிகர விளைவாக, ஏதோ ஒரு தோஷத்தை சம்பாதித்துக் கொள்கிறோம். ஆசைப்பட்ட வஸ்துவை அடைந்தபின் அல்ப ஸந்தோஷம். அப்புறம் அது தேய்ந்து மறைந்து போய் இன்னொரு வஸ்துவுக்காக இதே மாதிரிப் பறப்பும், தோஷங்களை சம்பாதித்துக் கொள்வதும்!

ஆசை வைத்த எதையோ ஒன்றை அடைவதற்காகவே க்ஷணநேரம் சும்மாயில்லாமல் காரியம் செய்கிறோம். தூக்கத்திலிருந்து முழித்துக்கொண்டு மனஸ் புறப்பட்டதோ இல்லையோ இந்தக் காரியப் பிசாசு பிடித்துக்கொண்டு சாந்தம் என்ன, நிம்மதி என்ன, நிறைவு என்ன என்றே தெரியாதபடி ஆட்டிவைக்க ஆரம்பிக்கிறது. நடு நடுவிலே ஏதோ கொஞ்சம் ஆசை ஈடேறி, பிறக்கிற நிம்மதியும் த்ருப்தியும் போன கவடு தெரியாமல் அதிருப்தி ப்ரவாஹத்தில் எங்கேயோ அடித்துக் கொண்டு போய்விடுகிறது.



கொள்ளுவதும் தள்ளுவதும்

ஒன்றைக் கொள்ளுவதற்காகச் செய்யும் முயற்சியில் கஷ்டம்; அதை நமக்கென்று (வைத்துக்) கொண்டிருப்பதிலேயே எத்தனையோ கஷ்டம்; அது கைவிட்டுப் போனாலும் கஷ்டம். கொள்ளுகிறதால் ஏற்படும் இந்தக் கஷ்டங்களுடையே கைகோத்துக் கொண்டு, தள்ளுவதால் ஏற்படும் அனேகக் கஷ்டங்களும் சேருகின்றன. எந்தக் காரியமானாலும் ஒன்றைக் கொள்ளுவது (சம்பாதிப்பது), இன்னொன்றைத் தள்ளுவது (விலக்குவது) இரண்டும் சேர்ந்து சேர்ந்தே வரும். இல்லாததைக் கொண்டு வரவேண்டும்; வேண்டாமென்றதைத் தள்ள வேண்டும். உடம்பு நன்றாயிருக்கச் சாப்பிடவும் வேண்டும். விஸர்ஜனம் பண்ணவும் வேண்டும் என்றிருக்கிற மாதிரி தான். போக்கிரி வேலைக்காரனைத் தள்ள வேண்டும்; நல்ல வேலைக்காரனைக் கொண்டுவர வேண்டும். சத்ருக்களைப் போக்க வேண்டும்; மித்ரர்களை அடைய வேண்டும். பணத்தைக் கொண்டுவர வேண்டுமென்றால், அந்த முயற்சிக்கு இடையூறாக வருகிற எல்லாவற்றையும் தள்ள வேண்டும். எல்லா ஆசைக்கும் இப்படியே.

இப்படிக் கொள்ளுவது, தள்ளுவது இரண்டாலும் உபத்ரவம். (உட்)கொண்ட ஆஹாரம் ஜெரிக்காமல் உபத்ரவப் படுத்துகிறது; அல்லது மறுபடி அதே மாதிரி வேண்டும் என்ற அரிப்பை ஏற்படுத்துகிறது. விஸர்ஜனம் ஆகாவிட்டால் வியாதி உண்டாக்குகிறது; அல்லது ஒரேயடியாகப் 'போய்' கால் கை ஓய்ந்து படுக்கும்படிப் பண்ணுகிறது. தள்ளின வேலைக்காரன் நம் கையைக் காலை உடைத்துப்போட வேண்டும் என்று கறுவிக்கொண்டு போகிறான். அவனிடம் பயப்படுகிறோம். 'கொண்ட' வேலைக்காரன் இன்க்ரிமென்ட் கேட்கிறான்; ஸ்ட்ரைக் செய்வேனென்று பயமுறுத்துகிறான். ஒரு காலத்தில் கொண்டவனையே இன்னொரு காலத்தில் தள்ள

'வேண்டியதாகிறது. முதல் நாள் 'கொண்ட' ஆஹாரத்தைத் தானே மறுநாள் விஸர்ஜனமாகத் தள்ளுகிறோம்?

சத்ருவிடம் பயப்படுவது போதாதென்று மித்ரர் ரொம்பவும் உறவு கொண்டாடிக்கொண்டு வந்துவிடப் போகிறாரே என்று அதைவிடப் பயப்பட வேண்டியிருக்கிறது. (நம்மைப் பற்றி அவர்களுக்கும் இதே மாதிரி இருக்கலாம்!) ஆக, கொண்டதையே தள்ளும்படி ஏற்படுகிறது.

இப்படிப் பார்த்துக்கொண்டே போனால் கார்யம் செய்வதே பைத்தியக்காரத்தனம் என்று தோன்றுகிறது.

கார்யமே இல்லாமல் வெறும் ஆத்மா மட்டும் இருக்கும் போது எத்தனை நன்றாயிருக்கிறது? நமக்கு ஸமாதி நிஷ்டை பற்றித் தெரியாவிட்டாலும் நித்ரை பற்றித் தெரியும். அந்த நித்ரை எத்தனை ஆனந்தமாயிருந்தது? ஒரு காரியமும் இல்லாமல், மனஸும் இல்லாமல் எத்தனை நிம்மதியாயிருந்தது? ஒரு ராஜாகூட, சைவ போக்யங்களிலும் அலுத்துப்போய் தன் ராஜரிகப் பெருமை எதுவுமில்லாத நித்ரையில் விழ வேண்டுமென்று தினமும் நினைக்கத்தானே செய்கிறான்? அது எதனால் என்றால் ஆத்மாவாக இருக்கும்போது கொள்ளுவது, தள்ளுவது என்ற இரண்டும் இல்லாததால்தான். ஆத்மாதான் நிஜநாம் என்று பார்த்தோம். நம்மை நாமே கொள்ளுவது என்பது எப்படி ஸாத்யம்? இனிமேல்தான் நாம் நம்மைக் கொள்ள வேண்டுமென்றால் இப்போது நாம் யாராகவோவா இருக்கிறோம்? நாம் எப்படி நாமாக இல்லாமலிருக்க முடியும்? நாம் எப்படி யாரோவாக இருக்க முடியும்? - இந்த இரண்டுமே ஸாத்யமில்லை. அதே மாதிரி நம்மையே நாம் எப்படித் தள்ளிக் கொள்ள முடியும்? முடியுமானால் தள்ளுவது யார்? தள்ளிய பின் மிஞ்சக்கூடியது யார்? நம்மைத் தவிர, நம்மிடம் எதுவும் இருக்கவே முடியாததால், ஆத்மாவைத் தள்ளவோ, தள்ளியபின் மிஞ்சி நிற்கவோ எவரும் இருக்க முடியாது. நம்மை நாமே தள்ள முடியாது; கொண்டு வரவும் முடியாது. நாம் நாமாக இருந்துகொண்டே இருக்கிறோமாதலால், புதிதாகக் கொண்டுவர முடியாது.

அம்பாளை இப்படிப்பட்ட ஆத்ம ஸ்வரூபமாக வைத்துத் தான் (லலிதா) ஸஹஸ்ரநாமத்தில் அவளுக்கு ஹேயோபாதேய

வர்ஜிதா என்று ஒரு பெயர் சொல்லியிருக்கிறது. 'ஹேயம்' என்றால் தள்ளப்படுவது. 'உபாதேயம்' என்றால் கொள்ளப் படுவது. தள்ளவும் முடியாதவளாக, கொள்ளவும் முடியாதவளாக இருப்பவள் 'ஹேயோபாதேய வர்ஜிதா'. நம்மைத் தவிர வேறாக இருப்பவற்றைத்தான் கொள்ளவும், தள்ளவும் ஓயாமல் காரியம் செய்து வீணாகிறோம். நாமாகவே இருப்பதற்குக் கார்யம் வேண்டாம். நாமாகவே இருக்கும்போது காரியத்தின் தொல்லையே இல்லை.

அதனால்தான் தூக்கத்திலே அத்தனை ஸௌக்யம், சாந்தி. ஆசையின் பிடுங்கல், மனஸின் அரிப்பு இல்லாமல், தேவாஸூர யுத்தம் என்றேனே, அது இல்லாமல் நாம் நிம்மதியாயிருப்பது தூக்கத்தில்தான். நமக்குத் தகுதி இல்லாவிட்டாலும் பகவான் பரம கருணையால் தினமும் ஏழெட்டு மணி இந்தச் சாந்த நிலையை அனுக்ரஹம் பண்ணுகிறார். ஒருகால், பிறரிடம் கருணையால் நாம் அவர்களுக்கு இந்த ஏழெட்டு மணியாவது உபத்ரவம் பண்ணாதிருக்கவே நம்மைத் தூங்கப் பண்ணுவதாகவும் இருக்கலாம்!

அப்படியானால், தேவாஸூர யுத்தமில்லாமல், மனஸ் இல்லாமல், அதிலிருந்து முளைக்கும் ஆசை இல்லாமல் நாம் சாந்தமாக இருக்க வழி தூங்கிக் கொண்டேயிருப்பதுதானா? நிறையத் தூக்க மாத்திரை வாங்கி வைத்துக்கொண்டு, முழித்துக்கொள்ளும்போதெல்லாம் போட்டுக்கொண்டு மறுபடி தூங்கிவிடலாமா?

அது ஸரியில்லை.

நல்ல தூக்கத்திலே மனஸின் க்ருத்ரிமம் இல்லை, ஆத்மா மட்டும் இருக்கிறது என்றாலும், 'ஆத்மானுபவம்' என்கிற ஆனந்தமான சாந்தமான நிலையாக நாம் அதைத் தெரிந்து கொண்டு தூக்கத்தின்போது அனுபவிக்கிறோமா என்ன? இல்லை. முழித்துக்கொண்ட பிற்பாடு 'ஸுகமாகத் தூங்கினேன்; நிம்மதியாயிருந்தது' என்று சொல்லத் தெரிகிறதே ஒழிய, தூங்கும்போது அந்த ஸுகமோ, நிம்மதியோ நமக்குத் தெரிய வில்லை. ஏதோ மரக்கட்டை மாதிரிக் கிடக்கிறோம். இப்படி வெறும் ஜட நிலைக்கு நம்மைத் தாழ்த்திக் கொள்வது நம்மையே நாம் அவமரியாதை பண்ணிக்கொள்வதுதான்.

வேறு யாராவது நம்மை ஜடமே! என்று கூப்பிட்டால் அவமானம், கோபப்படுகிறோமே, நம்மை நாமே அப்படிப் பண்ணிக்கொள்ளலாமா? ஸ்ருஷ்டி என்ற பெரிய விஷயத் தையே ஏளனப்படுத்துவதாக ஒரு மனுஷ்யன் தன்னை எப்போது பார்த்தாலும் தூங்கிக் கொண்டிருக்கும் ஜட ஸ்திதிக்குத் தாழ்த்திக் கொள்ளக்கூடாது.

ஜட நிலைமைக்கு அப்புறம் ஓரறிவிலிருந்து ஆறறிவு என்று ஸ்ருஷ்டி க்ரமம் உயர்ந்துகொண்டே போவதில் மனுஷ்யன் உச்சாணியில் இருக்கிறான். இந்த ஆறறிவால் இவனுக்கு ஏகப் பட்ட உபத்ரவங்கள், ஹிம்சைகள் ஏற்படுவது வாஸ்தவந்தான். ஆனால், அதற்காகப் பேடி மாதிரி, ஒருவன் தன்னை நபும்ஸகனாக்கிக் கொள்கிற மாதிரி, இதுகள் எல்லாவற்றையும் சக்தியிழக்கப் பண்ணி ஜடமாக்குவது கொஞ்சங்கூட அழகில்லை. ஆறறிவுகளால் ஹிம்ஸை, உபத்ரவம் வந்தாலும் எத்தனையோ நல்லதும் பண்ண முடிகிறதோ இல்லையோ? உசந்த தத்வ விசாரணை, ஸங்கீதம், சில்பம், பொது ஜன சேவை, அன்பு, த்யாகம் இப்படி எத்தனையோ நல்லவற்றிலும் கர்மேந்திரிய ஞானேந்திரியங்களையும் மனஸையும் செலுத்த முடிகிறதோல்லியோ? இப்படிச் செய்ய முயல வேண்டும். அப்புறம், ஆறறிவுக்கு மேலே ஒரே அறிவாக ஆக, ஞான விசாரம் செய்ய வேண்டும்; ஆறறிவுக்குக் கீழே ஜடநிலைக்குப் போகப்படாது.



வைராக்யமும்
அப்யாஸமும்

பகவான் சொன்னாற்போல வைராக்யத்தாலும் அப்யாஸத் தாலும் அஸுரசக்திகளைத் திரும்பத் திரும்ப அடக்கி, தேவ சக்திகளைச் சக்திகரமாகச் செயலாற்ற வைப்பதே இதற்கெல்லாம் ஆரம்பம்.

ஒன்றைக் கொள்ளுவது, ஒன்றைத் தள்ளுவது என்பதால்

ஏற்படும் விருப்பு-வெறுப்புகளில் பிடித்தபிடியாயில்லாமல் விலகியிருக்கப் பழகுவதுதான் வைராக்யம். நம் மனஸுக்குப் பிடித்தது-பிடிக்காதது என்று பார்க்காமல், இவற்றில் வைராக்யத்தைக் கொள்ள முயற்சி பண்ணிக்கொண்டே, தர்மரக்ஷணைக்காகவும் நம்முடைய ஜீவன் பக்குவப்படுவதற்காகவும் நாம் என்ன பண்ண வேண்டும் என்று சாஸ்த்ரங்களில் சொல்லியிருக்கிறதோ அவற்றின் பொருட்டே இந்தரியங்களையும் மனஸையும் ஈடுபடுத்திக் காரியங்கள் பண்ண வேண்டும். இதிலும் கொள்ளுவது - தள்ளுவது, லாபம்-நஷ்டம், ஜயம்-அபஜயம், மானம்-அவமானம் எல்லாம் வரத்தான் வரும். இவற்றையும் ஸமசித்தத்தோடு எடுத்துக் கொள்ளத்தான் வைராக்யம் தேவை. இதைப் பெறுவதற்கு முயன்றுகொண்டே போகவேண்டும்.

இந்த விடாமுயற்சி, அல்லது பயிற்சிதான் 'அப்யாஸம்' என்று பகவான் சொன்னது. தேஹாப்யாஸம் என்கிறோம். எத்தனை நாள், ஒவ்வொரு நாளும் எத்தனை தரம், தண்டால், பஸ்கி போடவேண்டியிருக்கிறது! அந்தந்த யோகாஸனத்துக்கு உரியபடி கையைக் காலை நீட்டி மடக்குவதற்கு எத்தனை நாள் முயற்சியும், பயிற்சியும் பண்ணிக்கொண்டேயிருக்க வேண்டியிருக்கிறது? அப்படிப் பண்ணிக்கொண்டே போனால் கடைசியில் ஒருநாள் ஸரியாக வந்துவிடுகிறதோல்லியோ? அப்படித் தான் அஸுரப்போக்கிலே ஓடும் மனஸை விடாமுயற்சியாலும் விடாத பயிற்சியாலும் திரும்பத் திரும்ப இழுத்து தேவ சக்திகளான நல்ல விஷயங்களில் செலுத்த வேண்டும்.

இப்படி ஜட நிலைக்கு மேற்பட்ட ஆறறிவை முதலில் அதன் மிருகத்தன்மையிலிருந்து மனுஷத்தன்மைக்கும் அப்புறம் தேவத் தன்மைக்கும் உசத்திக்கொண்டே போய், அப்புறம் இவற்றுக்கும் உயர்வான ஏக அறிவான ஆத்மாவிலே கரைத்து விடவேண்டும். முடிவில் ஆறறிவைப் போக்கடித்துக் கொள்ளத் தான் வேண்டும். ஏனென்றால் அதனால் சாச்வத ஸௌக்யம் இல்லை. ஆனால் இப்படிப் போக்கடித்துக் கொள்வது ஆறறிவுக்குக் கீழ்ப்பட்ட ஜட நிலையில் ஆத்மாவின் ஸுகானுபவம் நமக்கே தெரியாமல் தூங்குவதாக இருக்கக் கூடாது; இவற்றுக்கு மேற்பட்டதாய், இவற்றுக்கு ஆதாரமாக, எது இல்லாமல் இவை இயங்க முடியாதோ அதுவாக உள்ள

ஆத்மாவை நன்றாக உணர்ந்து அறிகிற சாந்த ஸமாதி நிஷ்டையாயிருக்க வேண்டும்.

உழைத்து உழைத்தும், யோசித்து யோசித்தும் களைத்துப் போகிற உடம்புக்கும் மனஸுக்கும் ஓய்வு தருவதற்காக எவ்வளவு தூங்க வேண்டுமோ அவ்வளவே தூங்கணும். அதைச் சாந்த ஸமாதி என்று நினைத்துவிடக் கூடாது!



ஆனந்த

ஞான சாந்தம்

ஆத்மாவின் சாந்தம் சூன்யமாகச் சாவிலும் தூக்கத்திலும் இருக்கிற மாதிரியான சாந்தம் அல்ல. புத்தர் சொன்ன நிர்வாணம் சூன்யத்தின் சாந்தம்தான். ஆனால், நம்முடைய சங்கர பகவத் பாதர்கள் உபநிஷத்துகளின் ஆதாரத்திலிருந்து காட்டியது என்னவென்றால் ஸமாதி நிலையில் அடைகிற ஆத்ம சாந்தமென்பது ஆனந்த மயமானது, ஞான மயமானது என்பதே. அது பூர்ணானுபவம். சூன்யானுபவமில்லை. செத்த பின்னும் அழியாத உயிர்த் தத்வமாயுள்ள ஆத்மா ஞானமயமாயும், ஆனந்த மயமாயும் இல்லாமல் வேறெப்படி இருக்க முடியும்?

ஆத்மா ஞானமயம் என்பது எப்படியென்றால், உயிருள்ளதாக ஒன்றைச் சொல்வதே அது. வெறும் ஜடமாயில்லாமல் அறிவும் உணர்ச்சியும் பெற்றிருப்பதைக் கொண்டுதான் அல்லவா? எனவே உயிருக்குமுயிராயுள்ள ஆத்மா என்பது அறிவும் உணர்ச்சியும் ஒன்றாகிவிட்ட சைதன்யமயமாயிருப்பதுதான் என்பது நிச்சயமாகிறது. இதைத்தான் ஞானம் என்பதும்!

ஆத்மா எதனோடும் நேராக சம்பந்தப்படாமலிருப்பது என்றும் முன்னேயே சொன்னேன். ஆனபடியால் அது அறிவதற்கும், உணர்வதற்கும் வெளி வஸ்து எதுவுமில்லை. எனவே அது எதை அறியும், உணரும் என்றால் தன்னையே

தான் அறிந்து கொள்வதாயும் உணர்ந்து கொள்வதாய்
மிருக்கும். வேறு மனஸோ; இந்த்ரியமோ கிட்டே போய்
அறிந்துகொள்ள முடியாத ஆத்மாவை அந்த ஆத்மா மட்டும்
தான் தெரிந்து கொண்டிருக்கிறது. ஸமாதியில் மனஸ் 'டப்'
பென்று நின்றுவிட்டவுடன் இப்படித் தன்னைத் தானே
தெரிந்துகொள்ளும் ஆத்மானுபவம் உண்டாகிறது. தூக்கத்தில்
ஆத்மானுபவம் தெரிவதில்லை.

'ஆத்மா ஆனந்த மயம் என்பது எப்படி?' என்றால்
'வேறெப்படி அது இருக்க முடியும்?' என்று திருப்பிக் கேட்கத்
தோன்றுகிறது. கட்டுப்பாடே இல்லாமல் பரம ஸ்வதந்திரமாக
உள்ள ஒன்று ஆனந்தமாயில்லாமல் வேறு எப்படி இருக்க
முடியும்? ஆசைகளைக் கொண்டு மனஸ் போடும் கட்டு,
இந்த்ரியக் கட்டு, மற்ற மனுஷ்யர்கள் - இடம்-பொருள்-ஏவல்
இவற்றின் கட்டு, கர்மபந்தம், ஸம்ஸாரபந்தம் ஆகியவற்றால்
தான் நாம் துன்பப்படுவது - இந்த எதுவும் ஆத்மாவுக்கு
இல்லை. அதேஸமயத்தில் அது அறிவோ, உணர்ச்சியோ
இல்லாததாயுமில்லாமல் சைதன்ய மயமாய், சிக்கனமாக
இருக்கிறது. எனவே, தனது கட்டுப்பாடற்ற நிலையை அது
உணர்ந்து அறியவும் செய்யும். இப்படிப்பட்ட பரம
ஸ்வாதந்த்ரிய அனுபவமானது பேரானந்தமாகத்தானே
இருக்கும்? கட்டுக்குள்ளேயே நமக்கு அவ்வப்போது தற்காலிக
மாக ஆனந்தம் வருகிறதென்றால், கட்டுப்பாடே இல்லாமல்
சாச்வதமாயுள்ள ஆத்மாவின் இன்பமே பேரானந்தம். நமக்கு
இன்னொருத்தரிடமிருந்து உண்டாகிற துக்கம், பயம், கோபம்
எதுவும் தன்னையன்றி வேறெதையும் அறியாத ஆத்மாவுக்கு
இல்லாததாலும் அதற்கு மாறாத ஸதானந்தமாக, நித்யப்
பேரின்பமாக இருக்கிறது.

நமக்கு மேலே அடக்க யாராவது இருக்கிறார்கள். எல்லா
வற்றுக்கும் மேலே இயற்கை என்கிற சக்தியின் ஆதிக்கத்தில்
தான் எல்லாரும் மாட்டிக் கொண்டிருக்கிறோம். நம்மை
ஆபீஸர் அடக்குகிறார்; அவரையும் அவர் பெண்டாட்டி
அடக்குகிறாள்! எல்லாரையும், எல்லாவற்றையும், இயற்கை
யையுங்கூட அடக்கி ஆள்கிறவனாக ஈச்வரன் இருக்கிறானே,
அவனுங்கூட இப்படி த்வைதமாக ஈச்வரனென்றும் பக்தன்
என்றும் இருக்கும்போது, பக்த 'பராதீனன்' என்பதாக பக்தர்

களின் ஆதிக்கத்தின்கீழே இருக்கிறான்! த்வைதம் இருந்து விட்டால் ஸ்வாதீனம் கிடையாது. பராதீனம்தான். ஸ்வாதீனம் நம்மில் யாருக்கும் இல்லை. அது இருந்தாலொழிய பூர்ணானந்தம் ஏது? தன்னை அடக்க எந்த மேல் சக்தியும் இல்லாமல் இருக்கும் அத்வைத ஆத்மாவுக்கே அகண்டானந்தம் என்பது இருக்கிறது. அந்த ஆனந்த ஸமுத்ரத்தில் ஒரு துளி, இரண்டு துளிதான் மாயையானது. அந்த ஆத்மாவின் ஆதாரத்தில் ஜீவாத்மாவின் வாழ்க்கையை நடத்தி வைக்கும் போது, அதாவது இந்த மாயா நாடகத்தைப் போடும்போது, ஜீவனுடைய இந்தரியங்களால் வெளிப்பொருட்களின் அனுபோகத்தின் மூலம் பெறப்படுவது.

உண்மையில் வெளி வஸ்துவில் ஆனந்தமில்லை. உள்ளே உள்ள ஆத்ம ஜ்யோதிஸை மாயையானது ஜீவனின் அந்தக் கரணத்தில் ப்ரதிபலித்து இந்தரியங்கள் வாயிலாக அனுபோகத்தைக் கொடுக்கும்போது அந்த ப்ரதிபலிப்பின் ரச்மிகள் (கிரணங்கள்)தான் வெளி வஸ்துவிலிருந்து வரும் ஆனந்தம் போல மாறித் தெரிகிறது!



ஆத்மானந்த கிரணமே வெளியின்பம்

தக்ஷிணாமூர்த்தி ஸ்தோத்ரத்தில் ஒரு ச்லோகத்தில்* இவ்விஷயத்தை நம் ஆசார்யாள் சொல்கிறார். நிறையச் சின்னச்சின்ன த்வாரமுள்ள ஒரு கடத்துக்குள் ஒரு தீபமிருக்கிறாற்போல் உடம்புக்குள் ஆத்மா அறிவு ஜ்யோதிஸாக, ஆனந்த ஜ்யோதிஸர்க இருக்கிறது. அதை மாயை ப்ரதிபலித்து கண், காது, மூக்கு முதலிய இந்தரிய த்வாரங்களின் வழியாகச் சின்னச் சின்ன ஞான, ஆனந்த ரச்மிகளாக வெளியே அனுப்புகிறது. இந்த ரச்மிகள் எந்தப் பொருள்களின்மேல் படுகின்றனவோ அப்பொருள்களும் கொஞ்சம் பிரகாசம் பெறுகின்றன. இந்தரிய ரச்மிகள் இந்த ப்ரகாசத்தைக்

* 'நாநா சித்ர கடோதர ஸ்தித' எனத் தொடங்கும் நான்காவது ச்லோகம்.

கொடுப்பது தாங்களே என்பதையும், தங்களுக்கும் முடிவாகப் பிரகாசம் தருவது ஆத்மாவே என்பதையும் அறியாமல், அந்த வெளிப்பொருள்களிலேயே இந்தப் பிரகாசம் இயற்கையாக இருப்பதாகவும் தாங்கள் அவற்றைத்தொட்டு அவற்றிடமிருந்து அதைப் பெறுவதாகவும் நினைத்து சந்தோஷிக்கின்றன. ஆத்மாவின் அறிவு, ஆனந்தம் ஆகியவற்றின் லவலேசத்தையே வெளிப்பொருள்களைப் பற்றித் தங்களுக்கு ஏற்படும் அறிவாகவும், வெளிப் பொருள்கள் தங்களுக்குத் தரும் ஆனந்தமாகவும் அசட்டு ஜீவன் எண்ணுகிறான்.

ஒரு பந்தல் போட்டிருக்கிறது. ஸூர்ய வெளிச்சம் கீற்று ஒட்டை வழியாக உள்ளே வருகிறது. இதை ஒரு குழந்தை பார்த்தால் அந்த இடத்தில் பந்தலேதான் ஒளியை ஸ்ருஷ்டித்து அனுப்பியிருக்கிறதென்று நினைக்கும். ஸூர்யனைப் பந்தல் மறைப்பது, அதன் இடுக்கு வழியாய் ஸூர்ய வெளிச்சம் வருவது எல்லாம் குழந்தைக்குத் தெரியாது. நாமும் அப்படித் தான் இருக்கிறோம். ஆத்ம ஜ்யோதிஸை மறைக்கிற நம் சரீரத்தில் அதன் லவலேசத்தைப் பாயவிடுவதாக இந்த்ரியானு பவங்கள் இருக்கின்றன. நாமோ இந்த்ரியங்களுக்கு விஷயமாகும் வஸ்துக்களிலிருந்தே அனுபவம் வருவதாக மயங்குகிறோம்! ஜ்யோதிஸை மறைக்கிற பந்தலிலிருந்தே வெளிச் சத்தை உண்டாக்கிக்கொள்ள முயற்சி செய்தால் எப்படியிருக்கும்? அப்படித்தான் நாம் தேஹத்தைக் கொண்டு நித்யானந்தத்தைப் பெற நினைப்பது. பந்தலைப் பிரித்து விட்டால் எல்லாம் வெளிச்சமாய் விடுவது போல் தேஹப்ரக்ஞை போனால் ஆத்மாவுக்கே உரியதான பூர்ணானந்த ஸ்வரூபமாகி விடலாம்.

வெளிப்பொருள் அதுவாகவே ஆனந்தத்தைத் தரவில்லை என்பதைக் கொஞ்சம் ஆலோசித்தாலும் புரிந்து கொண்டு விடலாம். காஷ்மீர் சால்வை அதுவே ஆனந்தம் தருவது என்றால் எக்காலத்திலும் ஒருத்தனுக்கு ஹிதமாகத்தானே இருக்க வேண்டும்? ஆனால், அது எத்தனை விலை உயர்ந்த தாயிருந்தாலும், எத்தனை மழமழப்பாயிருந்தாலும் நல்ல கோடை காலத்தில் மேலே பட்டாலே தாங்காமல் தூக்கி எறிகிறோமே! அதனால் ஆனந்தம் அகிலேயேபிஷ்டம் என்று புரியத்தானே செய்கிறது? ரொம்பவும் அழகான ஒரு ராகத்தை

நல்ல சாரீரமும் ஞானமும். உள்ள பாடகர் ஆலாபனை செய்கிறாரென்பதால் அது எப்போதும் ஆனந்தமளிப்பதாக உள்ளதா என்றால் - நமக்கு ரொம்பப் பிரியமானவர் 'போய்' விட்டார் என்று சேதி வருகிறது; அப்போது ரேடியோவிலே அந்த ராகத்தை அந்த வித்வான் தேவகானமாகப் பாடுகிறாரென்றால் ஆனந்தமா தருகிறது? கேட்கப் பிடிக்காமல் நிறுத்தித்தானே விடுகிறோம்! ஜ்வரக்காரனுக்கு நல்ல பக்ஷணமோ, ஐஸ்க்ரீமோ ஆனந்தம் தருமா? சொல்லிக் கொண்டே போகலாம் - ஆனந்தம் வெளிவஸ்துவில் இல்லை என்று காட்டுவதற்கு. ஜீவனுடைய மனஸ் கலப்பதில்தான் ஆனந்தம் உண்டாகிறது. இவன் மனஸ் எதிலும் கலக்காமல் தூங்கிக் கொண்டிருக்கும்போது எந்த வஸ்துவாவது ஆனந்தம் தருகிறதா? இந்த மனஸின் ஆனந்தமோ நிலையாக இருப்பதே யில்லை. இதற்கு எத்தனை ஆனந்தமோ அதைப் போல ஆயிரம் மடங்கு அழகை என்றுதான் இத்தனை நாழி பார்த்தோம். இடுக்குவழியாக துளித்துளி வெளிச்சத்தை உள்ளே விட்டு, பாக்கி முழுக்க இருட்டையே தருகிற பந்தல் மாதிரி, துளித்துளி ஆனந்தத்தோடு ஏராளமான துக்கத்தையே மனஸ் தருகிறது. இதன் க்ருத்ரிமம் இல்லாமல் இதற்கு ஆதாரமான ஆத்மாவுக்குப் போனால்தான் சாச்வத ஆனந்தமென்பது.

ஜீவன் தானே நித்ய ஆனந்த ஸ்வரூபனான ஆத்மாவாக இருந்துகொண்டு, தற்காலிக ஆனந்தங்களுக்காக வெளியே அலையாக அலைகிறான். இதைத் தன் வயிற்றுக்குள்ளிருந்தே வாஸனை எழும்புகிறது என்று தெரிந்துகொள்ளாத ஒரு கஸ்தூரி மான் வாஸனை உண்டாகுமிடத்தைத் தேடித்தேடித் திரிவதற்கு உபமித்து அத்வைத சாஸ்த்ரங்களில் சொல்லி யிருக்கிறது.

மனஸ் அடிபட்டுப்போன ஸமாதியில் சைதன்ய மயமான இந்த ஆத்மானந்தம் நன்றாக அறியப்பட்டதாகும். சாந்தமான அந்த ஆனந்தம் எப்படியிருக்கும் என்று நமக்குத் தெரியாது!



மனத்துக்குப் புரியாத சாந்தானந்தம்

ஆத்மா தெரியாமல் மனஸ் மட்டுமே தெரிவதான நம் நிலையில் ஆனந்தம் என்பது சக்தி நிறைந்த உணர்ச்சி என்றும், சாந்தம் என்பது உணர்ச்சி அடங்கிப்போன நிலை என்றும் தோன்றுகிறது. எனவே உணர்வு என்பதே ஒரு சக்தியாயுள்ளதால் ஆத்மாவின் சாந்தத்தில் எப்படி ஆனந்தத்தை உணர முடியும் என்று தோன்றலாம். ஆனால், நம் மனஸுக்குப் புரிவதாகவும், நம் மனஸுக்கு ஒத்தவிதத்திலும் ஆத்மாவின் சாந்தமும், ஆத்மாவின் ஆனந்தமும் இருக்க வேண்டும் என்று எப்படி எதிர்பார்க்கலாம்? ஆத்மாதான் மனஸுக்கு அப்பாற்பட்ட மனோதித வஸ்துவாயிற்றே! அதன் அறிவு, உணர்வு, ஆனந்தம், சாந்தம் எல்லாம் எப்படியிருக்கும் என்று அதற்குத் தான் தெரிய முடியுமே தவிர, மனஸுக்கு எப்படித் தெரிய முடியும்? நம் உடம்பிலேயே கண்ணுக்கு ஆனந்தமான ஒரு காட்சியைக் காது புரிந்துகொண்டு ஸந்தோஷிக்க முடிகிறதா? காதுக்கு ஆனந்தமான கானத்தைக் கண்ணால் ரஸிக்க முடிகிறதா? இப்படி யோசித்துக்கொண்டு போனால் நம் ஸகல இந்திரியங்களுக்குமே புரியாத ஓர் ஆனந்தமும் இருக்கலாம் என்று தெரியும். ஆனந்தமாயுள்ளபோதே அது சாந்தமாயுமிருக்கலாம்.

சாந்தம் என்பது என்ன? சலனமில்லாமல் தனக்குள்ளேயே அடங்கியிருப்பதுதான். மனஸின் ஆனந்தம் இன்னொன்றின் அனுபோகத்திலேயே விளைவதால், அந்த இன்னொன்றை நோக்கி மனஸ் சலிப்பதாலேயே அனுபோகம் ஏற்படுவதால், அப்போது 'சாந்தம்' என்பதாகத் தனக்குள்ளேயே அடங்கியிருக்கும் நிலை ஏற்பட முடியாமலிருக்கிறது. ஆத்மாவுக்கோ 'இன்னொன்று' என்று வெளியே எதுவுமே தெரியாமல் தன்னிலேயே அது ஆனந்திப்பதால், அப்போது தனக்குள்ளேயே அடங்கியிருப்பதன் சாந்தமும்' கிடைக்கிறது.

மனஸுக்கு அதித சக்திகள் உண்டாகும்போது, அது அமானுஷ்ய ஆற்றல்களைப் பெறும்போது, மனுஷ்ய சக்திக்கு மேற்பட்ட கந்தர்வர்கள், பித்ருக்கள், தேவர்கள் ஆகியவர்களுக்குப் படிப்படியாக ஒருத்தரைவிட இன்னொருத்தருக்குப் பல மடங்கு ஆனந்தம் ஸித்திக்க முடியும் என்று தெரிகிறது. இப்படி வரிசையாக ஒன்றுக்குமேல் ஒன்றான ஆனந்தங்களைத் தைத்திரீய (உபநிஷ)த்தில் 'ஆனந்தவல்லி' என்றே பெயருள்ள அத்யாயத்தில் சொல்லியிருக்கிறது. அந்த ஆனந்தங்கள் என்ன என்று மனுஷ்யனுக்குப் புரியாது. காபி சாப்பிடுவதிலும், கச்சேரி கேட்பதிலும் மனுஷ்யனுக்கு என்ன ஆனந்தம் என்று ஒரு மாட்டுக்குப் புரியுமா? அப்படித்தான் இதுவும். இப்படிப்பட்ட பல ஆனந்தங்களின் முடிந்த முடிவான உச்ச ஸ்தானம் தான் ஆத்மானந்தம்!

லலிதா ஸஹஸ்ரநாமத்திலே அம்பாளுக்கு ஒரு பெயர் -

ஸ்வாத்மாநந்த-லவீ-பூத ப்ரஹ்மாத்யாநந்த ஸந்ததி: என்று இருக்கிறது. ப்ரஹ்மாதி தேவதைகளுடைய அத்தனை ஆனந்த வரிசைகளையும் தன்னுடைய ஆத்மானந்தத்தில் லவலேச மாக்கி விடுபவள் என்று அர்த்தம்.

நம்முடைய ஆனந்தம் ரொம்பக் குறைவாக இருப்பதற்குக் காரணம் நமக்கு மேலே எண்ணிமுடியாத தேவ - அஸூர சக்திகளுக்கு அதிக்யம் இருந்து, நாம் அவற்றுக்குக் கட்டுப்பட்டு ஆடவேண்டியிருப்பதுதான். நம்மைவிட சக்தி அதிகமான தேவதைகளில் பல இனங்கள். அவற்றில் ஒன்றை விட மற்றொன்றுக்கு சக்தி அதிகம். ஒன்றுக்கு எந்த அளவுக்குச் சக்தி அதிகமோ அந்த அளவுக்கு அது அதற்குக் கீழ்ப்பட்ட சக்திகளின் ஆதிக்கக் கட்டுப்பாட்டுக்கு ஆளாகாமல் இருக்கிறது. இந்த 'ப்ரபோர்ஷ'னின் படியே ஒவ்வொரு இனத்துக்கும் ஆனந்தம்-ஜாஸ்தியாக இருக்கும். தேவ இனங்களின் முடிவிலே ப்ரஹ்மா இருக்கிறார். அதனால் அவருக்கு 'ஃப்ரீ'யாக இருப்பதன் ஆனந்தம் ரொம்பவும் அதிகம். அவருடைய ஆனந்தமும் கூட கட்டுப்பாடே அடியோடு இல்லாத ஆனந்தமில்லை. அவரும் தகப்பனார் மஹாவிஷ்ணுவுக்குக் கட்டுப்பட்டவர். பராசக்திக்கு, அவளைத் தவிர

எல்லாருமே கட்டுப்பட்டவர்களாதலால் இவரும் கட்டுப் பட்டவர்தான். அதனால்தான் அடியோடு கட்டுப்பாடு இல்லாமல், தன்னை அடக்கி வைக்க யாருமே இல்லாமலிருக்கிற அம்பாளின் ஆனந்தமானது ப்ரஹ்மாதிகளின் ஆனந்தத் தையும் லவலேசமாக்கி விடுகிறதென்று சொல்லியிருக்கிறது.

சக்தி ஜாஸ்தியாக ஆக ஆனந்தம் ஜாஸ்தி என்பதால் அந்தச் சக்தியினாலேயே ஆனந்தம் உண்டாகிறது என்று அர்த்த மில்லை. சக்திக்கும் ஆனந்தத்துக்கும் நேர் ஸம்பந்தமில்லை. ஒருத்தருக்குத் தம்மைவிடக் குறைந்த சக்தியுள்ளவரீது தம்முடைய சக்தியினால் ஆதிக்கம் செலுத்த முடிகிறது, அவரைக் கட்டுப்படுத்த முடிகிறது என்பதிலே ஏற்படும் ஆனந்தம் தப்பான அஹங்காரத்தில் ஏற்படுவது; அதை முறையான ஆனந்தம் என்று சொல்ல முடியாது. பின்னே, சக்தி ஜாஸ்தியானால் ஆனந்தம் எப்படி ஜாஸ்தி ஆகிறது என்றால், அப்போது நம்மைவிடவும் அதிக சக்தியோடு இருந்து கொண்டு நம்மைக் கட்டுப்படுத்துபவர்கள் குறைச்சலாகிக் கொண்டு வருகிறார்கள். ஆகையால், நாம் இன்னொருத்தரை ஆளமுடிகிறது என்பதைவிட, நமக்கு மற்றவர்களுடைய ஆளுகையின் கட்டுப்பாடு குறைந்து, நம்முடைய ஸ்வதந்திரத் தின் எல்லை ஜாஸ்தியாகிறது என்பதாலேயே ஆனந்தம் ஏற்படு கிறது. ஒரு குமாஸ்தா ஆபீஸராகிறாரென்றால், அவர் நல்ல வராயிருந்தால், தாம் பிறத்தியாரீது 'தாட் பூட்' செய்ய முடியுமென்ற ஆனந்தம் அவருக்கு ஏற்படுவதில்லை. ஆனாலும் தமக்கு இப்போது, ஆபீஸின் கட்டுப்பாடு இல்லை, ஸ்வதந்த் ரமாகச் சில கார்யம் செய்யலாம், முடிவுகள் எடுக்கலாம் என்பதில் ஆனந்தம் உண்டாகத்தான் செய்யும்!

ஆபீஸர் மாதிரியான பெரிய பொனிஷனில் சில பேர் இருக்கிறார்கள். ஆனால் இவர்களுக்கு குமாஸ்தாக்கள் கட்டுப் பட்டிருப்பதைவிட அதிகமாக இவர்கள் இவர்களுக்கும் மேலதிகாரிகளிடமோ, அல்லது எம்.எல்.ஏ. போன்றவர் களிடமோ கட்டுப்பட்டு நடக்க வேண்டுமென்று இருக்கும் போது, 'நம்மைவிட அந்தக் குமாஸ்தா எவ்வளவோ தேவலை; அவனுக்கு இருக்கிற. 'ஃப்ரீடம்' நமக்கு இல்லை' என்று வருத்தப்படுகிறார்கள். ஆகையால் சக்தியைவிட ஃப்ரீடம்தான் ஆனந்தம் தருவது என்று தெரிகிறது.

பெரிய கம்பெனிகளில் மாணேஜராகக் கொடி கட்டிப் பறந்த சிலபேர் ராஜினாமா பண்ணிவிட்டு, அதோடு 'கம்பேர்' பண்ணிப் பார்க்கும்போது ரொம்பச் சின்னதாக ஸொந்தத்தில் கம்பெனி ஆரம்பிக்கிறார்கள். 'ஏன் இப்படி வருமானம், வசதி எல்லாவற்றையும் குறைத்துக்கொண்டு ஸொந்த பிஸினெஸ் ஆரம்பித்திருக்கிறீர்கள்?' என்று கேட்டால், 'அதுவா? அங்கே என்னதான் பெரிய பொறுப்புகள், பெரிய வருமானம் முதலானது இருந்தாலும் மேலே உள்ள டைரக்டர்களுக்கு ரொம்பவும் 'obey' பண்ணிக் கொண்டிருக்க வேண்டியிருந்தது. அவர்கள் 'கன்ட்ரோல்' தாங்காமல்தான், பாக்கி ஸமாசாரங்களில் நஷ்டமேற்பட்டாலும் ஃப்ரீயாக இருக்கணுமென்று சொந்த பிஸினெஸ் ஆரம்பித்தது' என்கிறார்கள்.

ஆகையினால் ஸ்வாதந்திரியத்தால்தான் ஸந்தோஷமே தவிரச் சக்தியினால் இல்லை. சக்தி அதிகமாகும்போது ஸந்தோஷம் அதிகமானாலும்கூட அது அப்போது தங்கள் மீது கட்டுப்பாடு குறைவதால் ஏற்படுவதுதான்.

அதனால்தான் இங்கே பராசக்தியின் பரமானந்தத்தைச் சொல்லும்போதுகூட அவளுடைய மஹாசக்தியால் ஆனந்தம் உண்டாகிறது என்கிற அபிப்ராயத்தைக் கொடுக்காமல், 'ஸ்வாத்மானந்த' என்று சொல்லியிருக்கிறது. அதாவது அவளுக்குத் தன்னுடைய சக்தியைக் குறித்து ஆனந்தம் ஏற்படாமல், கட்டுப்பாடே இல்லாமல் பரம ஸ்வாதந்திரியத் தோடு இருக்கும் ஆத்மாவை அனுபவித்துக் கொண்டிருப்பதிலேயே இப்படி மஹானந்தம் ஏற்படுகிறதென்று காட்டியிருக்கிறது.

ஆத்மாவுக்கும் சக்திக்கும் ஸம்பந்தமில்லை. சக்தி என்பது வெளியிலே காட்டி, இன்னொன்றை நல்லதாகவோ கெட்டதாகவோ பாதிப்பதிலேயே உள்ள விஷயம். ஆத்மாவுக்கு வெளி என்று ஒன்று இல்லை. அது எதையும் எந்த விதத்திலும் பாதிப்பதுமில்லை. சக்தி த்வைதத்தைக் குறித்தது. ஆத்மா அத்வைதம், ஸாக்ஷாத் பராசக்திக்கும்கூட, சக்தியினாலில்லாமல், சாந்தமாக ஆத்மாவை அனுபவிப்பதாலேயே உத்க்ருஷ்டமான (மிகவும் உயர்ந்ததான) ஆனந்தம் ஏற்படுகிறது!

சக்தி ஒரே குணமயம், கார்யமயம். ஆத்மா நிர்குண நிஷ்க்ரியம். அதைத்தான் சிவம் என்பது. 'ஆத்மானந்தம்' என்கிறாற்போல 'சிவானந்தம்' என்றுதான் வார்த்தை உண்டே தவிர 'சக்தியானந்தம்' என்று இல்லை. பராசக்திக்கும் ஆனந்தம் ஆத்மாவில்தான், சிவத்தில்தான். அவள் தக்ஷிணாமூர்த்தியாக இருந்துகொண்டு பிறருக்கும் ஞானமாகிய இந்த சிவானந்தத்தைத் தருவதாக ஸஹஸ்ர நாமத்தில் வருகிறது.

தக்ஷிணாமூர்த்தி ரூபினீ
ஸநகாதி ஸமாராத்யா
சிவஞான ப்ரதாயிநீ

அந்த மஹாப் பெரியவளான பராசக்திக்குக் கிடைக்கும் ஆத்மானந்தம் நமக்கும் அனுபூதி நிலையில் பரிபூர்ணமாக உரியதேயாகும். 'ஆத்மா' என்னும்போது அதில் மஹா சக்தியான அம்பாளின் ஆத்மா, அல்ப சக்தர்களான நம்முடைய ஆத்மா, நம்மை விடவும் அல்ப சக்தி படைத்த தான் கொசுவின் ஆத்மா என்று வித்யாஸமில்லை. இருப்பது ஒரே ஆத்மாதான். அது சக்தியிலே அம்பாளிடம் பூர்ணமாகவும், மற்றவர்களிடம் அந்த சக்தியின் கோடானுகோடியில் ஒரு பங்காகவும் வேஷம் போட்டுக் கொண்டிருந்தாலும், வேஷமில்லாத அடிப்படையிலே எல்லாரிடமும் ஒன்றாகவே தான் இருக்கிறது. அதனால், ஒரு 'ப்ரம்மாவேகூட த்வைத நிலையிலிருக்கும்போது பெறக்கூடிய ஆனந்தத்தை விடவும் கோடிகோடி மடங்குப் பெரிதான ஆனந்தத்தை நாம் அத்வைதமாக ஆத்மானுஸந்தானம் பண்ணும்போது அனுபவிக்கலாம்!'

அந்த ஆனந்தம் எப்படிப்பட்டதென்று இப்போது நமக்குப் புரியாது. இத்தனை செயல்களுக்கும் உணர்ச்சிகளுக்கும் மூலமான அம்பாளும்கூட செயலில்லாத, வெளி உணர்ச்சி யில்லாத அந்த ஆத்மானந்தத்தில்தான் முழுகியிருக்கிறாளென்றால் அது நமக்குப் புரியாது. பூர்ண அமைதியிலேயே பூரித்த ஆனந்தமாயும் இருக்கிற நிலை, அது பூர்ண அமைதியே அதைத் தெரிந்துகொண்டு அனுபவிக்கும் பூரித்த உணர்வு நிலையாகவும் அப்போது இருக்கிறது.



நித்ரை நிலை

தெரியாத ஆனந்தம் ஆனந்தமே இல்லை. இங்கே உசந்த கவிதைப் புஸ்தகம் இருக்கிறது; ஆனால் நமக்குக் கண் தெரிய வில்லை என்றால் என்ன ப்ரயோஜனம்? ஆத்மா மட்டுமே இருப்பதன் ஆனந்தத்தை அனுபவ பூர்வமாகத் தெரிந்து கொள்ள முடியாத நித்ரை இப்படிப்பட்டதுதான். அதைத் 'தெரிந்த ஆனந்த'மாக உணர்வதே ஸமாதி நிலை. எத்தனையோ ஸாதனை செய்தே அதைப் பெற முடியும். தெரியாத ஆனந்தத்தில் துக்கமும் தெரியாமலிருப்பதாக உள்ள நிம்மதியைத்தான் போனால் போகிறதென்று பகவான் எல்லாருக்கும் நித்ரையில் தந்திருக்கிறான். தன் சாந்த ஸௌக் யத்தை ஜீவன் தெரிந்துகொண்டு ஆத்மாவாக ப்ரகாசித்துக் கொண்டிருப்பதான ஸமாதி நிலையை எல்லாருக்கும் தரவில்லை. அவன் க்ருபையை நம்பி, அதற்கான ஸாதனையைச் செய்தவர்களுக்கே தருவான்!

சற்று முன்னாடி ஓர் உபமானம் சொன்னேன். குடத்துக் குள்ளே இருக்கிற தீபத்தின் ஒளி அதன் ஓட்டைகள் வழியாக வெளியே துளித்துளி தெரிகிறமாதிரிதான் ஆத்மானந்தத்தில் துளித்துளி, இந்தரிய விஷய அனுபவங்களில் உண்டாகிற தென்று சொன்னேன். இது ஜாக்ரத் ஸ்திதியில் (விழிப்பு நிலையில்) நாம் விஷயங்களை அனுபவிக்கும்போது ஸுஷுப் தியில் (தூக்கத்தில்) எப்படியிருக்கிறதென்றால் உபமானத்தை இன்னம் கொஞ்சம் விஸ்தாரம் பண்ண வேண்டும். குடம் என்பதற்குப் பதில் கூடை என்று வைத்துக் கொள்ளுங்கள். ஸாதாரணமாகப் பல த்வாரங்களுள்ள குடம் இருப்பதில்லை; குடத்துக்குள்ளே தீபத்தை வைக்க ப்ரமேயமும் அதிகம் ஏற்படு வதில்லை. ஆனால் காற்றடிக்கும்போது தீபத்தின் மேலே ஒரு கூடையைப் போட்டுக் கவிழ்த்து விடுவதுண்டு. அப்போது கூடையின் இடுக்குகள் வழியாய் தீபத்தின் ரச்மிகள் கொஞ்சங்

கொஞ்சம் வெளியில் வரும். ஜாக்ரத்தில் இப்படி இருக்கிற தென்று வைத்துக்கொண்டால் ஸுஷுப்தியில் எப்படியிருப்பதாகச் சொல்வது? கூடையின் விளிம்புப் பிரம்புகளை ஒரு மாதிரி முறுக்கிப் பண்ணியிருக்கும். அதனால் அதைப் போட்டுக் கவிழ்க்கிறபோது விளிம்பு பூமியிலே முழுக்கப் பதியாமல் அங்கங்கே கொஞ்சம் தொட்டும் தொடாமலுமாகத் தானிருக்கும். இதனால் பெரிய காற்றாக அடிக்கிறபோது, கூடைக்குக் கீழாகக் காற்று போய் தீபம் அணைந்துவிடப் போகிறதேயென்று, ஒரு கம்பனியையும் எடுத்துக் கூடை மேல் போட்டுவிட்டால் எப்படியிருக்கும்? அதன் 'நெசவிலே நம் கண்ணுக்குத் தெரியாத அதி ஸுக்ஷ்மமான இடுக்குகள் இருக்குமாதலால், இப்போதும் தீபம் எரிவதற்கான அளவு காற்று உள்ளே போகத்தான் செய்யும். ஆனாலும் நம் பார்வையிலோ, கூடையின் இடுக்குகளை கம்பனி மறைத்து விடுவதால் முன்னே தெரிந்த தீப ரச்மிகள் இப்போது அடியோடு தெரியாது. தூக்கத்தில் இப்படித்தான், உள்ளே ஆத்ம ஜ்யோதிஸ் ஸ்வஸ்தமாக இருந்துகொண்டிருக்கும் போதிலும், அதன் ஒளி விழிப்பு நிலையில் ஏதோ துளித்துளி. விஷயானுபவத்தில் தெரிகிற மாதிரிகூட இல்லாமல் எல்லாம் ஒரே இருட்டாகி விடுகிறது. விழிப்பு நிலையின் பிக்கல் பிடுங்கல் தூக்கத்திலில்லைதான் என்றாலும், அதே ஸமயத்தில் விழிப்பிலே ஏதோ ஒரு நிழலாட்டமாகவாவது ஆத்மானந்தத்தில் துளி தெரிவதுங்கூடத் தூக்கத்திலே அடியோடு தெரியாமல் ஆத்மானுபவத்தைக் குறித்தமட்டில் ஒரே இருட்டில் இருக்கிறோம். ஒரேயடியாக ஜ்யோதிஸிலேயே இருக்கிற, ஜ்யோதிஸாகவே இருக்கிற ஸமாதி நிலைக்கும் இதற்கும் எத்தனை வித்யாஸம்?

நம் முயற்சி இல்லாமல், தூக்கம் என்பது தானாக நம்மைக் கவ்கிக் கொள்கிறது. 'தூக்கம் கண்ணைச் சுற்றிக் கொண்டு வருகிறது' என்னும்போது அது நம்மை மீறிய சக்தி என்று தெரிகிறது. எனவே அதை நமக்கென்று கெட்டியாய்ப் பிடித்து வைத்துக்கொள்வதும் நம் கையில் இல்லை. 'என்னவோ பாதி ராத்ரி முழிப்புக் கொடுத்து விட்டது. அப்புறம் என்ன பண்ணியும் தூக்கம் வரலை. உடம்பை என்னவோ பண்ணது'

என்கிறோம். அதாவது தூக்கம் என்பது எதுவோ ஒரு வெளி இயற்கைச் சக்தியாக நம்மை இஷ்டப்படி ஆட்டிவைப்பது தான். தூக்க மாத்திரை சாப்பிட்டு நாமே அதை வரவழைத்துக் கொள்வதாகத் தோன்றும்போதுகூட இதுதான் உண்மைநிலை!



கனவு நிலை

தூக்கம் என்பதை நாமாக மாத்திரை, இல்லாவிட்டால் ஏதோ ஒரு தைல ஸ்நானத்தால் வரவழைத்துக் கொண்டு விடலாம். ஆனால் அந்தத் தூக்கம் நிஜமாகவே ஆழ்ந்த தூக்கமாக இருக்கும்படியாக நம்மால் பண்ணிக்கொள்ள முடியாது. நல்ல - ஆழ்ந்த தூக்கத்தில்தான் மனஸ் அடங்கி யிருப்பது. ஆனால் எப்போதும் அப்படியில்லாமல் அரைத் தூக்கம், கால் தூக்கம், வீசம் தூக்கம், முக்கால் தூக்கம் என்னும்படியாகப் பல நிலைகளில் நாம் நித்ரையில் இழுத்துப் போகப்படுகிறோம். அப்போதெல்லாம் மனஸ் முணுக் முணுக் கென்றோ, அதைவிடச் சற்று அதிகப் பிரகாசமாகவோ வேலை செய்துகொண்டுதான் இருக்கும். இந்த நிலைகளில்தான் மனஸானது ஸ்வப்னங்களை உண்டாக்குகிறது. ஜாக்ரத்தில் (விழிப்பு நிலையில்) நாம் புத்தி பூர்வமாகச் செயல்பட்டதால் ஓரளவு அழுக்கிவைத்திருந்த ரொம்பவும் பயமுட்டுவதான, காமவிகாரம் மிகுந்ததான, அழ வைப்பதான, அல்லது பேத்தல் என்று புத்தி ஒதுக்கி வைத்துவிட்டதான தாறுமாறான விஷயங்களை எல்லாம் இப்போது நம்முடைய அந்த புத்திக் கட்டுப்பாடு இல்லாமல் மனஸ் தன்னிஷ்டப்படி வெளியே விட்டு ஸ்வப்னங்களைப் படைக்கிறது. அதனால் ரொம்பப் பயங்கரமாய் ஏதாவது ஸ்வப்னம் கண்டு 'ஊழ் ஊழ்' என்று ஊளையிட்டுக்கொண்டு எழுந்திருக்கிறோம். இல்லாவிட்டால் குய்யோ முறையோ என்று அழுகிறோம். 'பைத்தியம் மாதிரி இப்படிச் கன்னாபின்னா என்று ஸம்பந்தமில்லாததை எல்லாம் அஸம்பாவிதமாகச் சேர்த்துக் கனாக் கண்டிருக்கிறோமே!'

என்று நினைக்கும்படியாக அனேக ஸ்வப்னங்கள் வருகின்றன. ரொம்பவும் மனஸை பக்தி, யோகம் என்று ஈடுபடுத்திப் பரிசுத்திக்காக, ப்ரம்மசர்யத்துக்காக ப்ரயத்னம் பண்ணிக் கொண்டிருக்கும் ஸாதகர்கள், 'எங்களுக்கு இப்படித் தகாததான ஸ்வப்னம் வந்துவிட்டதே' என்று எங்கள் மாதிரி இருக்கப் பட்டவர்களிடம் அழுது, பரிஹாரம் கேட்கிறார்கள்.

இதனாலெல்லாம், நம் ஸாதனையால் இயற்கைக்கும் மேலே உள்ள ஈசுவரனின் ப்ரஸாதமாகப் பெறப்பட்டு, நம்மால் உறுதிப்படுத்தி வைத்துக் கொள்ளக்கூடிய ஸமாதி நிஷ்டையாக இல்லாமல், தன்னிஷ்டப்படி நம்மைத் தன்னுடைய பல லெவல்களில் அடித்துக்கொண்டு போகிற தூக்கத்தால் தேவாஸூர யுத்தத்துக்கு முடிவு காண நினைப்பதற்கு வழியேயில்லை என்று தெரிகிறது. தூக்கத்திலும் ஸ்வப்ன ரூபத்தில் அஸூர கணங்கள் எப்போது வேண்டுமானாலும் படை எடுக்கக்கூடும். எப்போதாவது வேண்டுமானால் அம்பாள் தர்சனம், ஆலய தர்சனம் மாதிரி நல்ல ஸ்வப்னமும் வரலாம். அதுவே அஸம்பாவிதமாக மாறியும் விடலாம். மனஸின் உழப்பறிசல், உள்ளே அடக்கிவைத்த ஆசையின் இழுபறி எல்லாம் தூக்கத்திலும் பிய்த்துக்கொண்டு கிளம்ப வழியிருப்பதால் தூங்கிக்கொண்டேயிருந்துவிட்டால் சாந்தி என்பது இல்லை. தூக்க மருந்துக்கும் ஸ்வப்னாவஸ்தை ஏற்படாமல் தடுப்பதற்கு சக்தியில்லாததால் அதைக் கொண்டும் பூரண சாந்தமான நித்ரை பெற முடியாது. அப்படியே சாந்தமாக ஆழ்ந்து தூங்கினாலும் அது ஜடத்தனந் தானே யன்றிப் பேரானந்தமில்லை என்று முன்னேயே சொன்னேன்!

ஓயாமல் வெளியிலே ஓடிக்கொண்டிருக்கும் மனஸை உள்ளே இழுத்து, 'உள்ளுக்குள்ளே உனக்கு அடி ஆதாரமாக ஒரு கார்யமுமில்லாமலிருக்கும் ஆத்மாவை நினை' என்று பழக்கிக்கொண்டேயிருந்தால்தான், அது அப்படியே நினைத்து நினைத்து, களைத்து விழுந்தபோது, ஸாக்ஷாத் அந்த ஆத்மா மட்டுமே பிரகாசித்துக்கொண்டு விளங்கும். சாச்வத சாந்த ஸௌக்கியத்தை அனுபவிக்கலாம். வேறே வழி கிடையாது.

யதோ யதோ நிச்சரதி மனச்-சஞ்சல-மஸ்திரம்!

ததஸ்ததோ நியம்யைதத் ஆத்மந்யேவ வசம் நயேத்॥

என்கிறார் பகவான். 'ஸ்திரமாக ஒன்றில் நிற்காமல் சஞ்சரித்துக் கொண்டே இருக்கும் மனஸானது எதெதைப் பற்றி வெளியிலே ஓடினாலும், அது ஒவ்வொன்றிலிருந்தும் இந்த மனஸை இழுத்து அடக்கி ஆத்மாவிடமே வசப்படுத்தி வைக்க வேண்டும்' என்கிறார்.



மனம் ஆத்மாவிடம் வசப்படுவது எப்படி?

'ஆத்மா மனஸுக்கு அப்பாற்பட்டது; மனஸோடு ஸம்பந்தப்படாமல் வெறுமே தானாக இருந்து கொண்டிருப்பது' என்று சொல்லிவிட்டு, 'மனஸை இழுத்து அடக்கி ஆத்மாவிடம் வசப்படுத்து' என்றும் சொன்னால் என்ன அர்த்தம்? மனோதிதமான, நிஷ்க்ரியமான (கார்யம் செய்யாததான) ஆத்மா மனஸை எப்படித் தன் வசத்தில் வைத்துக் கொள்ளும்?

ஸரி, மனஸுக்கு ஆத்மா அப்பாற்பட்டதுதான், அதற்குக் கார்யமும் இல்லைதான். ஆனாலும் நம்மால் புரிந்து கொள்ளவே முடியாத மாயையால் இதே ஆத்மாதான் மனஸுக்கும் ஆதாரமாய் நிற்கிறது; அது இல்லாவிட்டால் மனஸால் ஒரு கார்யமும் பண்ண முடியாது என்றும் பார்த்தோமல்லவா? இப்படி மாயையால் ஆத்மாதான் மனஸ் என்ற ஒன்றை அவிழ்த்துவிட்டு, அது வெளியிலே ஓடிக் கொண்டிருப்பதற்கும் சக்தி தருகிறது என்றால், அவிழ்த்து விட்டதைத் தனக்குள்ளேயே எப்படியோ இழுத்துக் கரைத்துக்கொண்டு விடும் என்பதையும் ஏற்க வேண்டியதுதானே!

மாயை என்பது என்ன? அதுதான் ஈச்வர சக்தி, அம்பாள் என்று அதைத்தான் சொல்வது, உயிரும், அறிவும், உணர்வுமாக உள்ள ஆத்ம சைதன்யத்தை மாயைதான் ஸூர்ய வெளிச் சத்தை ஒரு கண்ணாடி ப்ரதிபலிக்கிறது போலப் பண்ணி

இந்தச் சின்னப் ப்ரதிபலிப்பின் ப்ரகாசத்திலே ஜீவனின் அந்தஃகரணம்* உயிர், உணர்ச்சி, அறிவு எல்லாவற்றையும் பெறும்படியாகச் செய்வது. அல்லது இன்னொரு தினுஸாகவும் சொல்வார்கள். எங்கேயும் நிறைந்திருக்கும்படியான ஆகாசத்தில் (வெட்டவெளியில், space-ல்) ஒரு குடம் இருக்கிறதென்றால் அந்தக் குடத்துக்குள்ளேயும் அந்த வெட்டவெளி இருக்கத்தான் இருக்கிறது. எங்கும் பரவியுள்ளதை மஹாகாசம் என்றும், குடத்துக்குள் இருப்பதை கடாகாசம் என்றும் சொல்வார்கள். இம்மாதிரியே மஹாகாசம் போலுள்ள அகண்ட ஆத்ம சைதன்யத்தை மாயை என்பது கடாகாசம் போலக் கண்டமாக்கி ஜீவ சைதன்யமாகப் பண்ணுகிறது. இப்படிப் பண்ணும் மாயா சக்தி இதை நீக்கவும் கூடும்தானே? தான் குறுக்கே வந்து ப்ரதிபலிக்காமல் விலகி ஜீவன் அப்படியே ஆத்ம சைதன்ய ஜ்யோதிஸ்ஸாக இருக்கும்படி அது விடக்கூடும்தானே? கடருபத்துக்குள்ளே அகண்டத்தைக் கண்டமாக்கிய அது அந்த ரூபத்தை அழிவித்து ஜீவனை ஆத்மாகாசமாகவே ஆக்கவும் கூடும்தானே?

‘மனஸை அடக்கி ஆத்மாகிட்டே வசப்படுத்து’ என்றவுடன் ஆத்மாவிலே மனஸ் எப்படி ஸம்பந்தப்படும் என்று கேட்கிறவர்கள், இன்னொன்றும் யோசித்துப் பார்க்கணும். ‘மனஸை அடக்கு’, ‘மனஸை இழு’ என்றெல்லாம் சொல்வது மட்டும் எப்படி ஸாத்யம் என்று யோசித்துப் பார்க்கணும். அஞ்ஞான தசையிலுள்ள ஜீவனுக்குத்தான் இந்த உபதேசமெல்லாம். ஞானமடைந்து விட்டவனுக்கு உபதேசம் எதற்கு? அஞ்ஞான தசையில் உள்ள ஜீவத்தன்மைக்கே மனஸ்தான் காரணம். மனஸுக்கு மேற்பட்டதாக அஞ்ஞான ஜீவனிடம் எதுவும் கிடையாது. அப்படியிருக்கும்போது, ‘மனஸை இழு, அடக்கு’ என்றால் எதைக்கொண்டு ஜீவன் இதைப் பண்ணமுடியும்? அவனிடம் உள்ள ஸர்வமுமே மனஸ்தான் என்றிருக்க, அதை வேறு எதனால் அவன் உள்ளே இழுக்கவோ அடக்கவோ முடியும்? மனஸ்தான் அவனுக்காக எல்லாம் பண்ணுவதும். அவனையே ஆட்டிப் படைத்து எல்லாம் செய்யப் பண்ணுவ

* எண்ணங்களுக்கு ஆதாரமான சித்தம், உணர்ச்சிகளை அனுபவிக்கும் மனஸ், இவற்றின் தன்மைகளை ஆராயும் புத்தி, இதற்கெல்லாம் அடிப்படையான ‘நான்’ எனும் தனி ஜீவ பாவமான அஹங்காரம் என்ற நான்கும் அந்தஃகரணத்தில் அடங்கும்.

தும். அப்படியிருக்க அதை அடக்குவது, இழுப்பது என்பதாக என்னென்னவோ பண்ணுவது என்றால் எப்படி எது பண்ணும்? மனஸே தன்னை இழுத்துக் கொள்ளுமா, அடக்கிக் கொள்ளுமா? அடங்காமல் ஓடுவதுதானே அதன் இயற்கையே?



ஈசுவர க்ருபையால்

இங்கெல்லாம்தான் மஹாசக்தனான ஈசுவரன் என்பவனின் க்ருபை வருகிறது. மாயையால் இந்த ஜீவனையும் லோகத்தையும் தோற்றுவித்தவன் அவன்தான். அந்த மாயா ஸ்ருஷ்டிகளில் ஒன்றேயான மனஸ், தான் ஒன்றிலே இழுபடணும், அடங்கணும் என்று ஆசைப்பட வேண்டுமானால் முடியுமே தவிர, தன்னைத்தானே அப்படிப் பண்ணிக் கொள்ள முடியாது. அதன் ஸ்வபாவமே சஞ்சலம் என்றிருக்க, அது எப்படித் தானே அடங்க முடியும்? 'சஞ்சலம் ஹிமந: க்ருஷ்ண' - என்று அர்ஜுனன் சொன்னபோது, 'ஆமாம். ஸம்சயமே இல்லாமல் அது (சஞ்)சலமானதாகவும், அடக்க முடியாததாகவும்தான் இருக்கிறது' என்று பகவானும் ஒப்புக்கொள்கிறாரே: 'அஸம்சயம் மஹாபாஹோ மநோ துர்நிக்ரஹம் சலம்'. ஆகையால் உடனேயே அவர் அப்யாஸத்தாலும், வைராக்யத்தாலும் நாளா வட்டத்தில் அதை அடக்கலாம் என்று சொன்னபோதிலும், இந்த அப்யாஸத்தைப் பண்ணும்படியாகவும் அந்த மனஸ் ஜீவனை விட்டால்தானே முடியும்? சஞ்சல ஸ்வபாவமுள்ள அது அப்படி விடுமா? அதே மாதிரி வைராக்கியத்தை இவன் பழக்கிக் கொள்வதற்கும் ஆசாமயமான அது அனுமதிக்குமா? இதற்கெல்லாம் ஒரே பதில்தான் ஈசுவர க்ருபை. 'ஐயோ, பாவம்! இந்த சஞ்சல மனஸைக் கொண்டும் ஜீவன் இப்படிப்பட்ட ஸாதனையில் இறங்கியிருக்கிறானே!' என்று ஈசுவரன் தான் இரங்கி இவனுடைய மனஸை அடங்கப் பண்ணி, உள்ளே இழுபட வைத்து, அப்யாஸ வைராக்யங்களில் ஜீவன் தீவ்ரமாகும்படி அருள் செய்வது.

ஜீவன் மாதிரியில்லாமல் ஈசுவரன் மனஸுக்கு மேற்பட்ட சக்தி. அதனாலே அவனுடைய க்ருபையில்தான் மனஸ் அடங்க முடியும். அது தன்னைத்தானே அடக்கிக் கொள்ளவில்லை. ஈசுவரன்தான் மாயைக் கலப்பற்ற தன்னுடைய ஆத்ம ஸ்வரூபத்திலே ஜீவமனஸை வசப்படுத்தி வைக்கிறான். ப்ரயாஸை, ப்ரயத்தனம்தான் ஜீவன் செய்யக் கூடியது. அதற்கு மேலே மாயா நாடகத்தைப் பண்ணினவன்தான் ஸித்தியை அருள வேண்டியவன். ஆனபடியால், ஓயாமல் வேலை பண்ணிக் கொண்டேயுள்ள மனஸ் எப்படி வேலையே பண்ணாததும், தனக்கு அப்பாற்பட்டதாயுமிருக்கிற ஆத்மாவிலே கரைந்து போக முடியும் என்று தர்க்க ரீதியில் கேட்பதில் அர்த்த மில்லை. அதைத்தானே மாயை இதுவாக்கியிருக்கிறது? இதே மாதிரி, திரும்ப இது அதுவாக ஆகவும் இடம் கொடுத்து, தான் விலகிப்போய் விடுகிறது.

மனஸால் ஆத்மாவைப் பிடிக்க முடியாது. ஆனால் நமக்குத் தெரிந்தது, நம்மை ஸதா ஸர்வ காலமும் இறுக்கிப் பிடித்துக் கொண்டிருப்பது, இந்த மனஸ்தான். அதனால் இதை வைத்துக் கொண்டுதான். நாம் ப்ரயாஸை, ப்ரயத்தனம், ஸாதனை செய்தாக வேண்டும். மனஸினால் முடியக் கூடியது, உபத்ரவம் பிடித்த தன்னை எப்படியாவது தொலைத்துத் தலை முழுகி விட்டு உபத்ரவமே இல்லாத ஆத்மாவாக ஆகிவிட வேண்டுமென்று நினைப்பதுதான். தன்னால் முடிந்த இந்த நினைப்பை அது விடாமல் வைராக்கியத்தோடு அப்யஸித்துக் கொண்டேயிருக்க வேண்டும். அப்புறம் - க்ருபை என்று ஒன்று இருக்கிற தோல்லியோ? அது பாக்கி வேலையைப் பார்த்துக்கொண்டு விடும். மனஸை இல்லாமல் பண்ணி ஆத்ம ஸாக்ஷாத்காரத்தை அது அனுக்ரஹம் செய்துவிடும். இதைத்தான் பகவான்,

‘தத் ப்ரஸாதாத் பராம் சாந்திம் ஸதாநம்

ப்ராபிஸ்யஸி சாச்வதம்

(கீதை 18.62)

- ஈசுவர க்ருபையால் உயர்ந்த, சாச்வதமான, சாந்த நிலையை அடைவாய்’ என்று சொன்னார்.

மாயையால் என்ன முடியும், முடியாது, க்ருபையால் என்ன

முடியும், முடியாது என்று நாம் எப்படி நிர்ணயிப்பது? நம்முடைய தர்க்கமும் அந்த மாயையின் ஸ்ருஷ்டியாகவே இருக்கும்போது, இதற்குப் புரிகிற முறையில்தான் அது நடக்க வேண்டும் என்றால் அர்த்தமில்லை. கார்யமில்லாத சாந்த ஆத்மா ஸதா ஸர்வ காலமும் எதையாவது பண்ணிக் கொண்டிருக்கும் அசட்டு நாமாக ஆகியிருப்பது ப்ரத்யக்ஷமாகத் தெரிகிறது. இது தர்க்கப்படி ஸரியில்லை என்று சொல்லி என்ன ப்ரயோஜனம்? நிதர்சனமாகத் தெரிகிறதே! அதனால், இதற்குக் காரணமான ஈசுவர சக்தி இதையே திருப்பி வைத்து அசட்டு நாம் சமர்த்து ஆத்மா ஆகவும் செய்யும் என்று ஒப்புக் கொள்ள வேண்டியதுதான்!



பிரத்யக்ஷச் சான்றுகள்

மனஸ் விலகி ஆத்ம ஸாக்ஷாத்காரம் ஸித்திப்பதை புத்தியாலும் புஸ்தகத்தாலும் நிரூபிக்க முடியாது. அதற்கு நிரூபணம் பிரத்யக்ஷமாக இப்படி மனஸ் அடிபட்டுப்போய் ஆத்மானந்தத்தில் ஆழ்ந்திருக்கும் மஹான்கள்தான்.

(ஸதாசிவ) ப்ரம்மேந்த்ராள் அப்படியிருந்தார். கையை வெட்டினால்கூடத் தெரியாமல் அவர் பாட்டுக்கு இருந்தார். கொடுமுடியிலே அவர் நிஷ்டைகூடிக் காவேரிக்கரையில் உட்கார்ந்தார். வெள்ளம் புரண்டுவந்து அவரை அடித்துக் கொண்டுபோய் அப்புறம் அவர் மேலேயே மண்மேடிட்டு விட்டது. பஹு நாள் கழித்து யாரோ அதைக் கொத்தின போது உள்ளேயிருந்த அவருடைய கையிலே அடிபட்டு, ரத்தம் பீய்ச்சி அடித்தது. 'அடாடா, உள்ளே யாரோ ஆஸாமி இருக்காப்பல இருக்கே!' என்று அவர்கள் இழுத்துப் போட்டார்கள். அவர் பாட்டுக்கு ஆனந்தமாகச் - சிரித்துக்கொண்டு எழுந்திருந்து கால் போன போக்கில் போனார் என்கிறார்கள்.

'அது முன்னூறு வருஷத்துக்கு முந்திய கதை. ஒருவேளை

கதை கட்டினதாகவும் இருக்கலாம். எப்படி நம்புவது?' என்று கேட்கலாம். ஸமீப காலத்தில் நம்மகத்துகப் பெரியவர்களே நேரில் பார்த்தவர்களாகவும் இப்படிப்பட்ட மஹான்கள் இல்லாமல் போகவில்லை.

கும்பகோணத்தில் இருந்த மௌன் ஸ்வாமிகளை நேரில் பார்த்தவர்கள் ஆச்சர்யமாகச் சொல்கிறார்கள். நேரம், காலம் தெரியாமல் அவர் பாட்டுக்கு அப்படியே நிஷ்டையில் இருப்பாராம். கண்திறந்த நிலையில் ஸமாதியில் போனாரானால், எத்தனை மணி, எத்தனை நாள் அவர் ஸமாதி ஸ்திதியிலிருந்தாலும் திறந்த கண் கொட்டவே கொட்டாமல் நிலை குத்திட்ட படி இருக்குமாம். விரலை முழிக்குள்ளே விட்டால்கூட, இமை மூடாமல் இருக்குமாம். வாயிலே சிறிது ஆஹாரத்தைப் பக்தர்கள் திணிப்பார்கள். அது ஏதோ கொஞ்சம் உள்ளே போனால் உண்டு. இல்லாவிட்டால் அது வாயில் அப்படியே அப்பிக் கொண்டு, எறும்பெல்லாம் போட்டுப் பிடுங்கி உதடு வீங்கித் தொங்கும். அதுவும் தெரியாமல் அவர் நிஷ்டையில் இருப்பார். முகத்திலே ஆத்ம ஜ்யோதிஸின் ப்ரகாசம் வீசிக் கொண்டிருக்கும்.

தூக்கத்திலும் மனஸ் இல்லைதானென்றாலும் அப்போது ஆத்ம ஞானமூமில்லாததால் ப்ரகாசத்துக்குப் பதில் வழக்கமாயுள்ள சோபைகூட இல்லாமல், 'சொல்லக் கூடாதது' மாதிரிக் கிடக்கிறோம்! ஆத்மானந்தத்தின் ப்ரதிபலிப்பாக ஸமாதியிலுள்ள மஹான்களுடைய முகத்திலோ ப்ரகாசமான மந்தஹாஸம் தவழ்ந்து கொண்டிருக்கும்.

இரண்டு மூன்று நாள் ஆஹாரப் பற்றும் பசையும் ஒட்டிக் கொண்டிருந்தும் மௌன் ஸ்வாமி நிஷ்டை கலையாமலே இருந்தால் மற்றவர்கள் அதை எடுத்துப்போட்டு, வாயை சுத்தி பண்ணி, வேறு ஆஹாரத்தை வைத்துப் பார்ப்பார்களாம்.

வேறு யோகி ச்ரேஷ்டர்களைப் பற்றியும் இப்படியெல்லாம் சொல்கிறார்கள். சர்க்கரையை அவர்கள் நாக்கில் வைத்து அழுத்தினால்கூடத் துளி எச்சில் சுரக்காமல், எத்தனை நாழியானாலும் கரையாமல் அது அப்படியே இருக்குமாம். நம்முடைய இஹலோக ஆசைகளுக்கும் ஆனந்தங்களுக்கும்

மரத்துப்போய், போக்ய வஸ்துக்களின் ருசி இழுப்புக்குக் கொஞ்சங்கூட ஆளாகாமல், இதற்கெல்லாம் அப்பாற்பட்ட பேரானந்தத்தை ருசித்துக் கொண்டு ஜீவன் அதிலேயே ஒன்றாகித் திளைத்திருக்க முடியும் என்பதற்கு இதெல்லாம் அத்தாட்சி.

இதேபோலக் காசியில் பாஸ்கரானந்தர் என்பவரை தினந்தினம் நேரில் பார்த்த பல பேரும் ஸாக்ஷி சொல்கிறார்கள்.

நமக்கே நன்றாகத் தெரியும், ரமண ஸ்வாமிகளை. புழுவும் பூச்சியும் போட்டுத் தொடை, ப்ருஷ்டபாகங்களைக் குடைந்தாலும் தெரியாமல் ஆத்மாராமனாக உட்கார்ந்திருக்கிறார்.

இப்படிப்பட்டவர்களின் அனுபவத்துக்குப் பெரிய சான்று இவர்களுடைய ஸன்னிதி விசேஷம்தான். இன்றைக்கு* நம் தேசத்தின் பல பாகத்திலிருந்தும் வெளிதேசங்களிலிருந்துங் கூடப் பலபேர் ரமணாச்ரமத்துக்கு வருகிறார்கள். 'எத்தனையோ மனச்சஞ்சலங்களோடு போராடிக்கொண்டு போனோம். அவர் முன்னாடி போய் உட்கார்ந்ததும் அத்தனை சஞ்சலமும் எங்கே போச்சு என்று தெரியாமல் மறைந்து ஒரே சாந்தமாய் விட்டது' என்று சொல்கிறார்கள். இதிலே சிலபேர் அப்புறம் நல்ல ஸாதகராகிறார்கள். அப்படி ஆகாமல் ஸம்ஸார வாழ்க்கைக்கே திரும்புவார்கள்கூட, ஆச்ரமத்தில் மட்டும் தங்கள் மனஸ் ஸம்ஸாரத்தில் ஒட்டாமல் கொஞ்ச நாழியாவது ஓர் அலாதியான அமைதியை அனுபவித்தது என்று சொல்கிறார்கள். இத்தனைக்கும் அவர் என் மாதிரி லெக்சர் அடிப்பதில்லை. ஏதாவது கேட்டால் மட்டும் சொல்கிறார். ஆனாலும் அவர் எதுவும் பண்ணாமல் சும்மாயிருப்பதே மற்றவர்களுக்கு ஒரு சாந்தியை அளிக்கிறது என்கிறார்கள். தூங்குகிறவனைப் பார்த்தால் இப்படி ஆகிறதோ? 'டல்'தானே அடிக்கிறது?

ஜீவனுள்ளதாக ஓர் அனுக்ரஹ சக்தி ஞானிகளிடமிருந்து மற்றவர்களுக்குப் பாய்வதாலேயே, இவர்களெல்லாரும் சூன்யமான ஒரு சாந்தத்தில் இருப்பவர்களில்லை. பூர்ணானந்தமான சாந்தத்திலே இருப்பவர்கள் என்று நிரூபணமாகிறது. அனுக்ரஹ

* உரையின் இப்பகுதி ஸ்ரீ ரமண மகர்ஷிகள் நம்மிடைத் தூலமாக இருந்த காலத்தில் அருளப்பட்டது.

சக்தியாலே அந்தமாதிரி உயர்ந்த நிலை மற்றவர்களுக்கும் தற்காலிகமாகவாவது கிடைக்கிறது என்றும் 'ப்ருவ்' ஆகிறது. இதையே விஸ்தாரம் செய்து பார்த்தால், ஈசுவர க்ருபையால் ஜீவனுக்கு சாச்வதமாகவே மனஸ் விலகி ஆத்மானுபவம் உண்டாக முடியும் என்பதை ஒப்புக்கொள்ள முடிகிறது!

குழந்தைபோல ஒரு வஸ்திரமூடில்லாமல் அன்று சுக ப்ரஹ்மமும், ஸமீபகாலத்தில் ஸதாசிவ ப்ரஹ்மமும் ஆனந்த மாக காடு மலை நதி என்று ஸஞ்சாரம் பண்ணிக்கொண்டிருந்தார்களென்று படிக்கிறோம்.

ஆத்மானுபவிகள் அடித்த சிலையாக நிர்விகல்ப ஸமாதி நிஷ்டையிலிருக்கும்போதுகூட அவர்கள் உள்ளே ஆனந்த மயமாயிருப்பது அவர்களுடைய வெளித்தோற்றத்திலிருந்தே தெரியும்!

இந்த நிஷ்டை கலைந்த பிறகும்கூட அவர்களின் உள்ளுக்குள்ளே அனுபவம் மாறாது. 'நிஷ்டை கலைந்தது' என்பது நம் பார்வையில்தான். நிஷ்டை கலைந்து அவர்கள் வெளி உணர்வோடிருப்பதாக நாம் நினைக்கும்போதுகூட அவர்கள் ஆத்மாவிலேயேதான் ஐக்யமாயிருப்பார்கள். மனஸின் பந்தமும் ஸம்ஸார பந்தமும் கர்மபந்தமும் துளிக்கூட இல்லாமல் இங்கேயே மோக்ஷம் அடைந்துவிட்ட ஜீவன் முக்தர்கள் என்று அவர்களைத்தான் சொல்வது. தூங்கிக் கொண்டே ஒரு குழந்தை தாய்ப்பால் சாப்பிடுகிறதல்லவா? இப்படி அவர்கள் உள்ளுக்குள்ளே ஸமாதி நிஷ்டையிலிருந்து கொண்டேதான் நமக்கு பஹிர் முகப்பட்டதுபோல (புறவுணர்வடைந்தது போல)த் தோன்றி வெளிலோகத்தில் ஸஞ்சாரம் செய்வது, ஸல்லாபம் செய்வது எல்லாமும். இந்த வெளி நாடகத்தில் அவர்கள் கோபப்படுகிறாற்போல, துக்கப்படுகிறாற்போல இருக்கும் ஸமயங்களிலும்கூட அவர்கள் வாஸ்தவத்தில் ஸதானந்தமான ஆத்மாவிலேயே ஒன்றுபட்டிருப்பவர்கள்தான்.

அந்த உள்ளுபவத்தை குன்யம் என்றும் பாழ் என்றும் நம் பார்வையிலிருந்து அந்த அனுபவிகளும்கூடச் சில ஸமயங்களில் சொல்வதுண்டு. உண்மையில் அது ஆனந்த பூரிதமான நிலையே!



ஆத்மாவிடமிருந்தே ஆனந்தம்!

ஆத்மானுபவம் என்பது ஒன்றுமில்லாத ஒரு 'வெறிச்சு, நிலையாக இல்லாமல் ஆனந்த பூர்ணமாயிருக்கும் என்பதற்கு நான் proof-கள் கொடுக்கப் பார்ப்பது எனக்கே சிரிப்பு வருகிறது. ஆனந்தம், ஆனந்தம் என்று நாம் சொல்வதே ஆத்மாவின் ஸ்வரூப லக்ஷணந்தான். முன்னே நான் காட்டின த்ருஷ்டாந்தத்திலே, ஒரு கடத்துக்குள் இருக்கிற தீபத்தின் ப்ரகாசத்தைத் துளித்துளி அதிலுள்ள சின்ன த்வாரங்களின் மூலம் கிரணமாகப் பெற்று, இந்தக் கிரண ஸ்பர்சத்திலேயே லவலேசம் ஒளி பெற்ற வஸ்துக்கள். 'அந்தத் தீபத்துக்கு ப்ரகாசம் இருக்கா, இல்லியா?' என்று கேட்டால் எப்படி இருக்கும்? அப்படித்தான் புலன்களால் ஏதோ கொஞ்சம் எப்போதோ ஆனந்தம் காண்கிற நாம் ஆத்மாவுக்குக் கேவல ஸ்திதியில் ஆனந்தம் உண்டா என்று கேட்பதும்.

நாய் என்ன பண்ணுமென்றால், அது ஒரு காய்ந்துபோன எலும்புத் துண்டைப் பார்த்தால் அதிலே என்றைக்கோ ஒட்டிக் கொண்டிருந்த மாம்ஸ வாடை இருப்பதை முன்னிட்டு அதைப் போட்டுக் கடிக்க ஆரம்பிக்கும். நாய் ஆஹாரம் பண்ணுவதற்கு அந்த எலும்பிலிருந்து ஒரு ஸத்தும் வராது; ஆனால் அது நாயின் வாயில் குத்தி இந்த நாயின் ரத்தமே வெளிவர ஆரம்பிக்கும். அறிவில்லாமல் அந்த நாய் எலும்பிலிருந்தே ரத்தம் வருவதாக நினைத்து ஸந்தோஷப்பட்டுக்கொண்டு, அதை மேலும் மேலும் கடித்துத் தன் வாயை மேலும் மேலும் வ்ரணமாக்கிக் கொண்டு, அதிலிருந்து வடிகிற தன் ரத்தத் தையே குடித்து ஆனந்தப்படும். இப்படித்தான் வெளி வஸ்துக் களின் அனுபோகத்தில் நாம் பெறும் ஆனந்தமென்பது, அந்த வெளி வஸ்துக்கள் தருவதல்ல. நாயின் வாய் ரத்தம் போல நம் இந்த்ரியங்களிலேயே உள்ள ஆனந்தம்தான் அது. அந்த ரத்த மும் எங்கேயிருந்து வந்தது? நாயினுடைய உயிரிலிருந்துதான்.

இம்மாதிரி இந்தரிய இன்பம் என்பதும் ஆத்மாவிலிருந்தே வருவதுதான். வெறுமே ஆத்மாவாக மட்டும் இருந்துகொண்டு அந்தப் பூர்ணானந்தத்தில் நிறைந்திருக்காமல், இந்தரியத்தினால் அதிலே துளி பாகம் ஆபாஸப்பட்டு ('ஆபாஸப்பட்டு' என்றால் 'ப்ரதிபலிக்கப்பட்டு' என்று அர்த்தம். 'அருவருப் பான ருபமடைந்து' என்று அர்த்தமில்லை - இப்படி ஆபாஸப்பட்டு) வெளிப்படுவதையே நாம் ஆனந்தம் என்று நினைக்கிறோம்; அதுமட்டுமில்லாமல், இந்த ஆனந்தமும் இந்தரியங்களின் அனுபோகத்துக்கான விஷயங்களிலிருந்து (object-களிலிருந்து) வருவதாக வேறு நினைக்கிறோம்! ஆனந்தம் 'தன்னது'தான், subjective-தான்; வெளி வஸ்துவிலிருந்து வரும் objective ஸமாசாரம் அல்ல. நிஜமான 'தானும்' ஆத்மாதானேயன்றி அந்தஃகரணமோ, இந்தரியங்களோ அல்ல.

இதைப் ப்ரக்ருதத்தில் (நடைமுறையில்) நம்முடைய பேச்சு வழக்கிலிருந்தே தெரிந்து கொள்ளலாம். என்னுடையது என்று ஒன்றைச் சொன்னால் அப்போது அந்த ஒன்று 'நான்' அல்ல என்று ஆகும். 'இது என்(னுடைய) தண்டம், இது என் கமண்டலம்' என்று சொன்னால் இந்த தண்டமே நானில்லை (நான் 'தண்டமாக' இருந்தாலும் அது வேறு அர்த்தத்தில்! இந்தமுங்கில் கழி நானில்லைதானே?), இந்தக் கமண்டலமே நானில்லை என்றும், இந்தத் தண்ட கமண்டலங்களைத் தன்னுடையதாகக் கொண்ட வேறே ஒரு ஆஸாமி இருக்கிறா னென்றும் நன்றாகத் தெரிகிறதல்லவா? 'உடைய' போடுகிற 'உடையவர்' வேறு, அவ்ருடைய'வனாகிய உடைமைகள் வேறுதான். 'என்னுடைய வீடு', 'என்னுடைய பிள்ளை', 'என்னுடைய பாங்க் டிபாஸிட்' என்றெல்லாம் சொல்லும் போது அதுகளே நீங்கள் அல்ல. அவை உங்கள் 'உடையவை' - அதாவது அவை உடைமை, நீங்கள் உடைமையாளர். இதை இங்கிலீஷில் Possessive case என்கிறார்கள். Possessionதானே உடைமை?

இப்போது உடம்பு (அதாவது இந்தரியங்கள்) நானில்லை, மனஸ், புத்தி, சித்த அஹங்காரம் முதலானவை சேர்ந்த அந்தஃகரணமும் நானில்லை என்பது எப்படி என்று காட்டுகிறேன். 'என்னுடைய கை, என்னுடைய கால், என்னுடைய

உடம்பு' என்றெல்லாம் அனேக ஸந்தர்ப்பங்களில் சொல்கிறீர்களோ இல்லியோ? 'என்னுடைய கண் பார்வை குறைந்து கொண்டே வருகிறது', 'என்னுடைய காது ஆபரேஷனுக்கு அப்புறம் நன்றாய்க் கேட்கிறது' என்றெல்லாம் இந்திரியங்களுக்கும் 'உடைய' போடுகிறோமல்லவா? 'என்னுடைய மனஸ் உனக்குத் தெரியாது', 'என்(னுடைய) புத்தியை 'ஜோட்' டால் அடிச்சுக்கணும்' என்றெல்லாம் அந்தஃகரணத்தைக் குறித்தும் 'உடைய' போட்டுச் சொல்கிறோம். அப்படியானால் இந்த 'உடைமை'களுக்கெல்லாம் ஸொந்தக்காரனாக ஓர் 'உடையவர்' இருக்கத்தானே வேண்டும்? அந்த உடைமையாளன்தான் 'நான்'! 'என்னுடைய நான்' என்று வார்த்தை வருமா? வரவே வராது. உடைமையாக இல்லாமல் உடைமையாளனாகவே இருக்கிற அசல்தான் ஆத்மா.

'என்னுடைய ஆத்மா' என்று நாம் பேச்சிலே எப்போதாவது சொன்னால் அது தப்பு. இதே போல இன்னொருத்தருடைய ஆத்மா என்று சொன்னாலும் தப்பு. 'ஆத்மா' என்றால் என்னவென்று தெரியாததால் நாம் பண்ணும் தப்பு. ஸாதாரணமாக ஆத்மாவைப்பற்றி எப்போது சொல்கிறோம்? யாராவது ரொம்பவும் கஷ்டப்பட்டால், 'பாவம், அந்த ஆத்மா படாத பாடு படுகிறது' என்கிறோம். ஓயாமல் சஞ்சலப்பட்டுக் கொண்டே இருப்பவரை, 'நிம்மதியில்லாத ஆத்மா' என்கிறோம். 'காலமானார்' என்று பேப்பரில் போடும்போது, 'அன்னாருடைய ஆத்மா சாந்தி அடையட்டும்' என்று போடுகிறார்கள். இந்த எல்லா இடத்திலுமே 'ஆத்மா' என்ற பதப்ரயோகம் ஸரியில்லை. ஆத்மா பாடும் படாது, நிம்மதி இல்லாமலும் இருக்காது, அது புதிசாக சாந்தி என்று ஒன்றை அடைய வேண்டியதுமில்லை. இங்கேயெல்லாம் மாயா ஸம்பந்தத்தால் ஜீவபாவம் பெற்று அந்தஃகரணத்தினால் செயல் புரிவதான ஆத்மாபாஸத்தைத்தான், ஆத்ம சைதன்ய மஹா ஜ்யோதிஸ்ஸின் ஒரு சின்னப் பொறியான ஜீவத்வத்தைத்தான், ஆத்மா என்று தவறாகச் சொல்கிறோம். Ego என்று சொல்கிறார்கள். சித்தம், புத்தி, மனஸ், கர்மேந்திரியங்கள், ஞானேந்திரியங்கள் இவற்றால் கட்டுப்படுத்தப்பட்ட ஒரு ஜீவனுக்கு, இவையே 'தான்' என்பதாக ஓர் உணர்வு இருக்கிறது. இதற்குப் பேர் 'அஹங்காரம்'. சித்தம், புத்தி, மனஸ் என்ற மூன்றோடு இந்த அஹங்காரத்தையும் சேர்த்தே

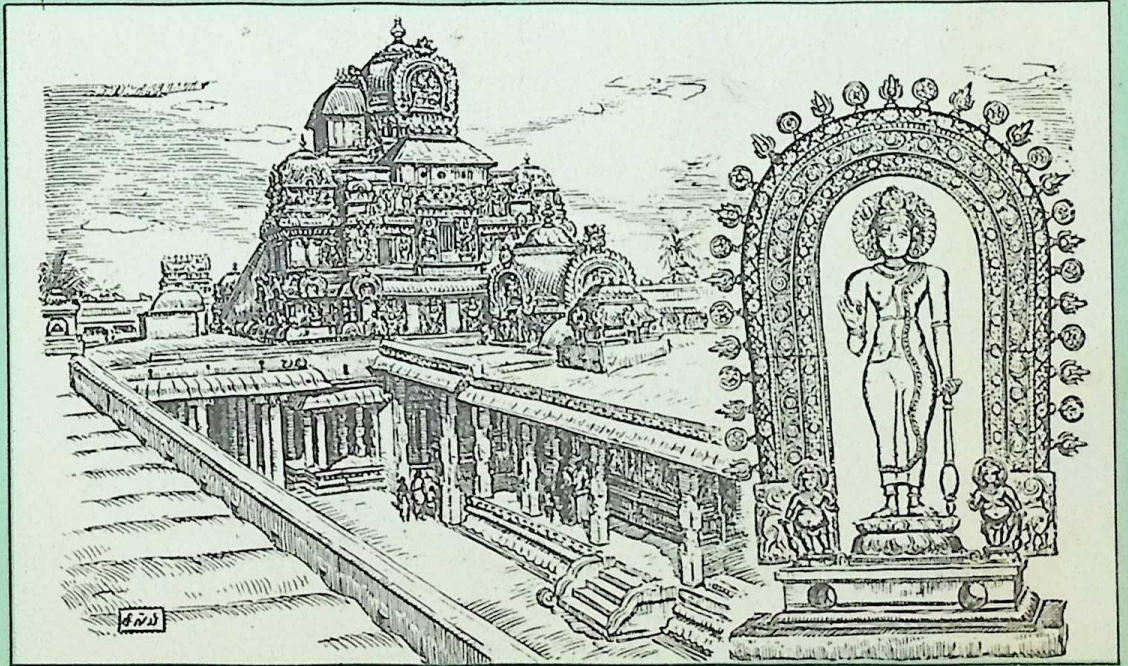
அந்தஃகரணம் என்பது. அகண்டமானது ஆத்மா. அதன் கண்டமான ஆபாஸமே ஜீவபாவம் அடைந்து தன்னையே 'நான்' என்று நினைப்பதுதான் அஹங்காரம்; ego என்பது. இந்த egoவைத்தான் நாம் பெரும்பாலும் ஆத்மா என்று தப்பாகச் சொல்லிவிடுகிறோம். ஸமுத்ரத்திலே ஒரு சொம்பை அமுக்கி, அந்த சொம்புக்குள் இருக்கிற நாலு ஆழாக்கு ஜலத்தை ஸமுத்ரம் என்கிறது போலத்தான், நாம் தனி ஜீவ அஹங்காரத்தை ஆத்மா என்பதும். சொம்பு ஜலம் ஸமுத்ரத்துடையது என்பது போல இதுவும் ஆத்மாவுடையதுதான். இதுவும் 'நானி'ல் வராமல், 'என்னுடைய' என்பதில்தான் வரமுடியும். ஆத்மாவுடைய ஆபாஸத்தில் வந்ததுதானே இது?

ஆனால் ஆத்மாவோ 'தன்னுடையது' என்று எதைப் பற்றியும் எண்ணுவதில்லை. அதற்குத் 'தான்' ஒன்றைத்தான் தெரியுமே தவிர, தனக்கு வெளி வஸ்துவாக, 'தன்னுடைய' என்று சொல்லிக்கொள்ளும்படியாக ஏதொன்றும் இருப்பதாகத் தெரியாது. அதனிடமிருந்தே ஜீவனின் ஸர்வஸ்வமும் வந்திருந்தாலும் அது இவற்றோடு ஸம்பந்தப்படுவதில்லை.

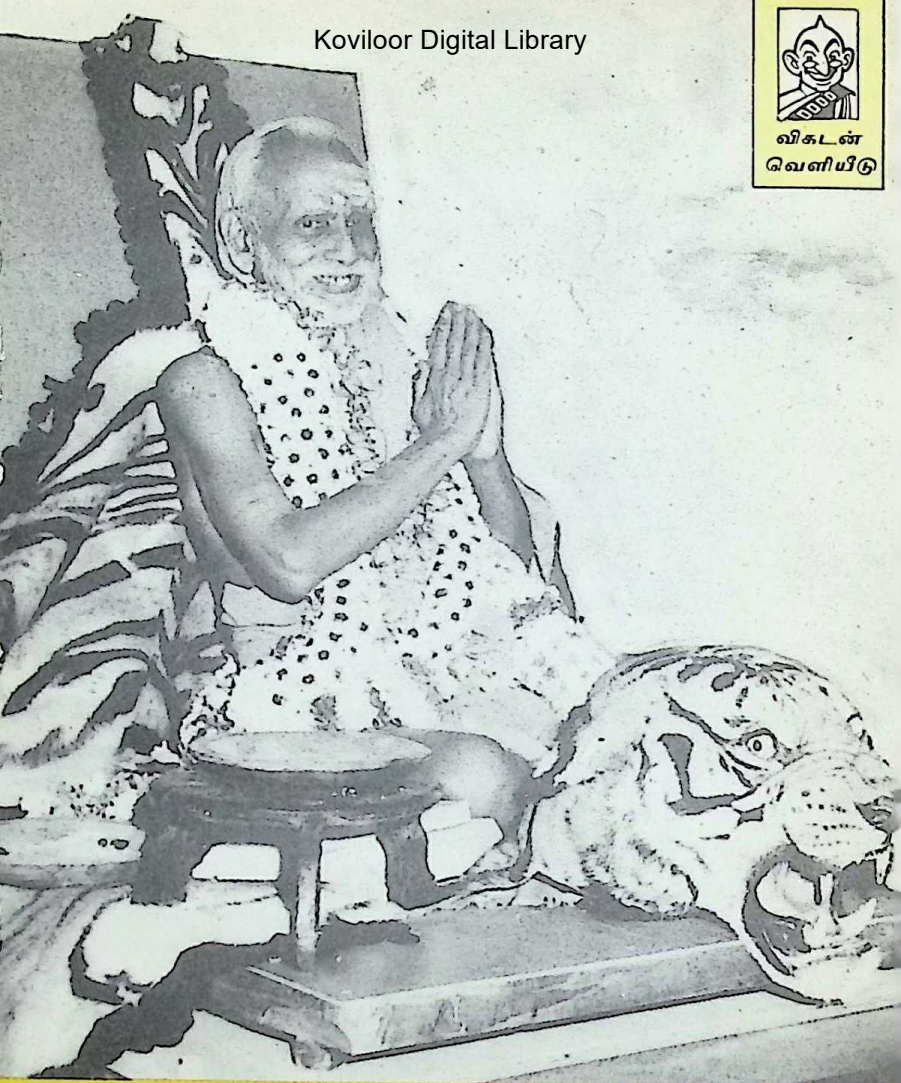
அடுத்த புத்தகத்தில்...

அத்வைதம் என்கிற தலைப்பின் கீழ்க் கட்டுரைகள் தொடர்கின்றன.





கேர்காழி - ஸ்ரீ பைரவர் (சட்டநாத சுவாமி)

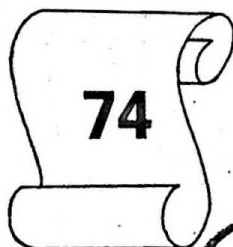


அருள் உரை



ஐக்குரு ஸ்ரீ காஞ்சி காமகோடி ஸ்ரீ சந்திரசேகரேந்திர சரஸ்வதி
சங்கராச்சாரிய ஸ்வாமிகளின்

அருள் உரை



விகடன்
வெளியீடு



முதற்பதிப்பு: ஜனவரி, 1994.

பின் அட்டை ஓவியம். சில்பி

விலை ரூ. 3

'தெய்வத்தின் குரல்' (வாணி பதிப்பகம்) நான்காம் பகுதியிலிருந்து நொருக்கப் பட்டது.

ஆனந்த விகடன்,
757, அண்ணா சாலை,
சென்னை-600 002.

சித்வைதம்



ஆசையும் ஆத்மாவைக்
குறித்ததே

நாம் அறிந்த ஆனந்தமெல்லாம் சின்ன ஜீவ நானான அஹங்காரம் என்ற ego-வுடையதே. இது ஆசைப் பூர்த்தி யாலேயே ஆனந்தமடைவது. ஆத்மாவோ ஆசையே இல்லா தது. அன்னியமான இன்னொன்றைக் குறித்துத்தானே ஆசை ஏற்படமுடியும்? ஆத்மாவுக்கு அன்னிய வஸ்து எதுவும் தெரி யாதே! ஆனாலும், எப்படி சின்ன ஜீவ நானின் சைதன்யமும் ஆத்மச் சைதன்யத்திலிருந்து வந்ததுதானோ, அப்படியே இந்த ஆசையும்கூட ஆத்மாவிடம் இதற்குள்ள ஆசையிலிருந்துதான் வந்தது. இப்படிச் சொன்னால் ஆச்சரியமாக இருக்கும். தனியொன்றாக மாத்திரமே இருப்பது ஆத்மா. அதாவது ஆத்மா அத்வைத வஸ்து. இது எப்படி த்வைத ரீதியில் மட்டுமே வைக்கக்கூடிய ஆசை என்பதற்கு ஆஸ்பதமாயிருக்க முடியும் என்று ஆச்சரியமாயிருக்கலாம். ஆத்மாவைக் கொஞ்சம்கூட அறிந்துகொள்ளாத ஜீவ மனஸ் அதனிடம் எப்படி ஆசை வைக்க முடியும் என்றும் கேட்கலாம்.

ஆனாலும் உபநிஷத்திலே இப்படித்தான் சொல்லியிருக்கிறது. யாஜ்ஞவல்க்ய மஹர்ஷி தம்முடைய பத்னி மைத்ரேயிக்கு உபதேசம் பண்ணுமிடத்தில்* இவ்விஷயம் சொல்கிறார். 'ஆசை' என்ற வார்த்தையைச் சொல்லாமல் 'ப்ரியம்' என்று சொல்கிறார். இரண்டும் ஒன்றுக்கொன்று ரொம்ப நெருங்கிய ஸம்பந்தமுள்ளவைதான்; ஒன்றேகூட என்று சொல்லிவிடலாம். நாம் ஆசைப்படுகிற வஸ்துக்களிடமெல்லாம் நமக்கு ப்ரியம் இருக்கிறது. நமக்கு அப்ரியமானவற்றிடம்

* ப்ருஹதாரண்யகம் 2.4, 5.

ஆசையில்லை. அவர் (யாஜ்ஞவல்க்யர்) என்ன சொல்கிறாரென்றால், 'பெண்டாட்டிக்கு அகமுடையானிடம் ப்ரியம் இருக்கிறதென்றால் அவனை முன்னிட்டே அவள் ப்ரியம் வைக்கிறாள் என்று அர்த்தமில்லை. ஆத்மாவை (தன்னை) முன்னிட்டே அவனிடம் இவள் ப்ரியம் வைக்கிறாள். இப்படியேதான் அவன் இவனிடம் ஆசை வைப்பதும். புத்ரபாசம் என்ற ப்ரியம் அந்தப் பிள்ளைகளையே முன்னிட்டு அல்ல, ஆத்மாவை முன்னிட்டுத்தான். வித்தம் (பொருள்) ப்ரியமாயிருப்பதும் இதே காரணத்துக்காகத்தான்' என்று சொல்லிக் கொண்டு போகிறார். நான் முன்னே சொன்னது நினைவிருக்கலாம்: பொருளாசை கொண்ட ஒருவர் பிள்ளைக்காகப் பொருளை விட்டார், செலவிட்டார்; அப்புறம் பிள்ளையை இரண்டாம் பெண்டாட்டிக்காக விட்டார்; தமக்கு உடம்பு ஸரியில்லாதபோது அவளையும் விட்டு தாம் மட்டும் போஷாக்குப் பண்ணிக் கொண்டார்; அப்புறம் அந்த உடம்பிலேயும் ஞானேந்த்ரியத்துக்காக கர்மேந்த்ரியத்தை விட்டார் (அதுகளை வெட்டி ஆபரேஷன் பண்ண ஸம்மதித்தார்) என்று சொன்னேன். இதற்கு மேலே, மனனின் ஆனந்தத்துக்காக எல்லா இந்த்ரியத்தையுமே விட்டு விட்டுக் குடித்துவிட்டுக் கொம்மாளம் போட்டார்; மனஸையும் விட்டு விட்டு அவருக்கே இன்னதென்று இனம் தெரியாத உயிரின் ஆனந்தத்துக்காக (உயிர் ஆனந்தப்படுமா, படாதா என்றுகூட அவருக்குத் தெரியாது. அது என்ன என்றும் தெரியாது. ஆனாலும் அது இருந்தால் போதும் என்பதற்காகவே) எத்தனை வருஷமானாலும் மனனின் வியாபாரம் இல்லாமல், அதாவது மனஸையும் விட்டுவிட்டு, 'கோமா'வில் தன்னை வைத்திருக்கச் சொன்னார் - என்று கூட்ஸில் வாகன்களைக் கோத்துக்கொண்டு போவது போல நீளமாகச் சொல்லிக்கொண்டு போனேன். ஆழ்ந்து உள்ளே போனால் இந்த ஆசைக்கெல்லாம் ஆஸ்பதமாகும் உயிர்மூலம்தான் ஆத்மா என்பது புரியும். அதனிடம் நமக்கு (அதாவது சைதன்யாபாஸ ஜீவனுக்கு) ப்ரியம், ஆசை இருப்பதும் இதிலிருந்து தெரியும்.

பணத்திடம் ஆசை பணத்துக்காகவே இருந்தால் அந்தப் பணத்தைப் பிள்ளைக்காகச் செலவழிக்கத் தோன்றாது. பிள்ளையாசையும் அவனுக்காகவே இருந்தால் இளையாளுக்காக

அவனைத் திரஸ்கரிக்கத் தோன்றாது. இப்படியே இளையாள் ஆசையும் அவள் பொருட்டே இல்லை என்று தெரிகிறது. ஒன்றைவிட ஒன்று அதிக ஆசையாக முதலில் பணம், அப்புறம் பிள்ளை, பெண்டாட்டி, தன் கர்மேந்தரிய ஞானேந்தரியங்கள் என்று பொய் உயிர்மூலமாயுள்ள தன்னுடைய நிஜத் 'தானி'டம் தான் முடிந்த முடிவான ஆசை என்று தெரிகிறது. முடிவு என்றாலும் ஆரம்ப ஆசையிலிருந்து எல்லாமே அதை வைத்துத் தான். சின்ன 'நானா'ன தன்னுடைய ஸொந்த மனஸின் த்ருப்திக்காகத்தான் பணம், பிள்ளை, பெண்டாட்டி, சரீரம் முதலியவற்றில் ஆசை. இவை ஒவ்வொன்றிடமும் மனஸ் ஒரே மாதிரி த்ருப்திப்படாமல் ஒன்றைவிட இன்னொன்றிடம் அதிக த்ருப்தி காண்பதால்தான் ஒவ்வொன்றாக ஆசையை விட்டுக் கொண்டே போயிற்று. உடம்புக்கு அப்புறம் மனஸ்தன்னிடமே ஆசைப்பட்டது; அதற்காக உடம்பையும் விடத் தயாராயிற்று. ஆனால் முடிவிலே மனஸ் தன்னையும் விலக்கிக்கொண்டு உயிரை மத்திரம் இருக்கவிடும்போது, அதற்கே ஸரியாக விளங்காவிட்டாலும் அது ஆத்மாவிடம் கொண்டுள்ள ப்ரியத்தால் தான் இப்படிச் செய்கிறது என்று தெரிகிறது.

இப்படி இனம் தெரியாமல் இருக்கிற ப்ரியத்தை இனம் புரிவதாக ஆக்கிக்கொண்டால் இப்போதே மனஸை ஆத்மாவிலே ஒடுக்கி இல்லாமற் பண்ணிக்கொண்டு ஆத்மாவாக மட்டும் இருப்பதற்கு எண்ணம் வந்துவிடும். 'ததஸ்ததோ நியம்யைதத் ஆத்மந்யேவ வசம் ந்யேத்' என்று பகவான் உபதேசம் பண்ணியபடி செய்து பார்க்கத் தோன்றும்!

அவர் சொன்ன அந்த ஆத்மா வெறுமே இருப்பது என்றேன். அப்புறம் 'வெறுமே' என்றால் 'வெறிச்'சென்று சூன்யமாய்' என்று இல்லை; அது சைதன்யமாய், ஆனந்தமாய் இருப்பது என்றேன். இருப்பதுதான் ஸத்; ஜடமாயிராமல் உயிராய், அறிவாய், உணர்வாயுள்ள சைதன்யமே சித்; அந்த உணர்வு வெளியிலே ஒன்றை அனுபவிப்பதால் ஏற்படுவதாக இல்லாமல் தனது ஸ்வபாவத்திலேயே இருப்பதாக அனுபவிப்பது தான் ஆனந்தம். ஸத்-ஸித்-ஆனந்தம் என்றே இதனால் ஆத்மாவைச் சொல்கிறார்கள். இது வெளியிலுள்ள ஒன்றை அறிவதாகவும், அதைக் குறித்து ஆனந்திப்பதாகவும் இல்லாமல் தன்னறிவாக (ஸ்வபோதமாக), தன்னுணர்வாக (ஸ்வானுபுதியாக)

இருப்பதால்தான் 'வெறுமே' என்று சொல்லநேர்ந்தது. தனக்கு அன்னியமாய் இன்னொன்றில்லாத 'வெறுமே'; கேவல நிலையின் 'வெறுமே'.

அந்த நிலைக்குப் போய் மனஸ் இல்லாமல், உடம்பு இல்லாமல் (அதாவது உடம்பை நான் என்று நினைக்காமல்) அதனால்தான் காமக்ரோதாதி அஸுரப்படை அழிந்து ஆத்ம ஜயம் பெற முடியும்.

சாவினால் இப்போதுள்ள உடம்பை இல்லாமல் ஆக்கிக் கொள்ள முடியுமே தவிர உடம்பே இல்லாமல் ஆக்கிக் கொள்ள முடியாது. செத்தாலும் மறு ஜன்மாவில் மறுபடி ஓர் உடம்பு, நரகத்திலே யாதனா சரீரம், ஸூயிஸைடில் பேயுடம்பு என்று உடம்புகள் ஏற்படத்தான் செய்யும். அதனால், 'உடம்பு நானில்லை' என்ற ஞானம்தான் ஸொல்யூஷனே தவிர, சாவு அல்ல!



தொல்லையின் மூல காரணம்

அத்தனை உபத்ரவத்துக்கும் மூலம் காமக்ரோதம்தான் என்று (கீதையின்) இந்த இடத்தில் பகவான் சொன்ன போதிலும், 'இந்த காமக்ரோதமுங்கூட effect-தான் (வேறே ஒன்றிலிருந்து விளைந்ததுதான்). இதற்கும் cause-(மூலகாரணம்) உண்டு. அது மனஸ்தான். மனோநாசம் பண்ணி ஆத்ம ஜயமடைவதுதான் லக்ஷ்யம்' என்று வேறு இடங்களில் அவர் தெளிவு செய்திருக்கிறார்.

நமக்குத் தெரியக்கூடிய அளவில் ஆசைதான் அனர்த்தத்துக்கு மூலகாரணம். நாம் இருக்கிற நிலையில் ப்ரயத்தனப்படக் கூடியது ஆசையை அடக்குவதற்குத்தான். நமக்கு ஒரு கஷ்டம் வருகிறதென்றால் அதற்கு நேர் காரணமாக நமக்குக் காட்டக்

கூடியது ஆசைதான். 'ஆசைப்பட்டாயோல்லியோ? படு அவஸ்தை!' என்கிறோமே, அப்படி! அதனால், நமக்குக் கிட்டினதாகக் காட்டக்கூடிய proximate cause-ஆக ஆசை இருப்பதால், அதைக் காரணம் என்றார்.

ஆனால் இது மூல காரணமில்லை. மறுபடி மறுபடி புற்று வைக்கிற மூலமான கறையான் பூச்சி ஆசைதான் என்று சொன்னது முழுக்க ஸரியில்லை; முழுக்கத் தப்புமில்லை. ஆசைக்குக் காரணம் மனஸ். அதற்கும் காரணமான மாயை தான் த்வைத ப்ரபஞ்சத்துக்கே மூலகாரணம். அதுதான் தாய்ப்பூச்சி. தாயாகச் சொல்வதும் அந்த மஹா மாயையைத் தான்! அது இருக்கட்டும். ஆனால் ஜீவனாக இருப்பவனின் பந்தநிலையை மனஸின் மூலமாகவே மாயை உண்டாக்குவதால் மனோநாசமே ஜீவன் முயல வேண்டியது.

ஆசைக்கு நேர் காரணம் மனஸும் குறிப்பாக ரஜோ குணம் என்ற தன்மையுமாகும். ரஜோகுண ஸமுத்பவ: - 'ரஜோ குணத்தில் பிறந்தது ஆசை' என்றே மகவான் சொல்கிறாராதலால் ரஜோ குணந்தான் ஆசைக்கு நேர் காரணவஸ்து என்று தெரிகிறது.

ஸத்வ - ரஜோ - தமோ குணங்கள் என்கிற மூன்றில், ஸமநிலையில் ப்ரஸன்னமாயிருக்கும் (தெளிந்திருக்கும்) ஸத்வ மாயில்லாமல், எதிலும் ஈடுபடாமல் மந்தித்துச் சோம்பிக் கொண்டு கிடக்கும் தமஸாகவுமில்லாமல், துருதுருவென்று ஏதாவது பண்ணிக் கொண்டிருக்கத் தூண்டுகிற வேகமாகிய ரஜஸில் மனஸ் நிறைந்திருக்கும் போதுதான் ஆசை உண்டாகிறது. இப்படிச் சொன்னதால் மனஸை ஆச்ரயித்துத்தான் ரஜோ குணம் (எந்தக் குணமுமே) இருக்கிறது என்று தெரிகிறது. ஆகையால் ரஜோகுணமும் அனர்த்தத்தின் மூல காரணமில்லை, மனஸ்தான் காரணம் என்று தெரிகிறது. கடைசியில் முக் குணங்கள், மனஸ் எல்லாமே மாயையின் வேலைதான். அதுதான் மூல காரணமென்று முடிகிறது.

ஆனாலும் மாயை என்ற அந்த மஹாசக்தியை நாம் ஒன்றும் பண்ண முடியாது. அதை அடக்க நம்மால் ஆகாது. நம்மால் முடியக்கூடியது நம்மிடமுள்ள மனஸை அடக்குவது

தான். மழை ஒரே சாரலாய் அடிக்கிறது என்றால் அந்த மழையை நிறுத்த நம்மால் ஆகுமா? நம்மகத்து ஜன்னல் கதவைத்தான் சாத்திக்கொள்ள முடியும். அந்தச் சாரலே நாம் கதவை இழுத்துச் சாத்த வொட்டாமலும் செய்யும். ஆனால் கஷ்டப்பட்டால் சாத்திவிடலாம்.

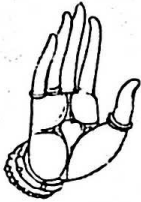
ஆக, நம்மைப் பொறுத்தமட்டில் அனர்த்தப் பரம்பரையின் காரணம் மனஸ்தான். ஆசை அதிலிருந்தே தோன்றுகிறது. மனஸின் தாஹம், அரிப்புதான் ஆசை என்று முன்னேயே சொல்லியாயிற்று.

இங்கே முதலில் அர்ஜுனனிடம் கெட்ட தூண்டுதல்களுக்கு proximate cause-ஆக (உடனடிக் காரணமாக) ஆசையைச் சொன்னாலும், உடனேயே அந்த ஆசைக்கு ஆதாரம் மனஸ் என்று மேலே கொண்டு போகிறார்.

கீதையின் உபதேச ஆரம்பத்திலேயே அனர்த்தப் பரம்பரைக்கு ஆதிமூலத்திலிருந்து முடிவுவரை ஒரு லிஸ்ட் கொடுத்திருக்கிறார். அங்கே, 'நினைப்பதால் மனுஷ்யனுக்கு விஷயங்களில் (போக்ய வஸ்துக்களில்) தொடர்பு ஏற்படுகிறது; அந்தத் தொடர்பினால் ஆசை பிறக்கிறது ('ஸங்காத் ஸஞ்ஜாயதே காம:'); ஆசையிலிருந்து க்ரோதம் பிறக்கிறது; க்ரோதத்திலிருந்து மோஹம்; மோஹத்திலிருந்து புத்தியின் கலக்கம்; புத்திக் கலக்கத்திலிருந்து புத்தியின் அழிவே ஏற்படுகிறது; அப்புறம் ஆஸாமியே வீணாய், பாழாய்ப் போய்விடுகிறான்' என்கிறார்*. காமம் ஆதி காரணமில்லை. நினைப்பு என்பது விஷயங்களில் தொடர்பு கொள்வதால்தான் காமம் உண்டாகிறது. நினைப்புக்கு ஸ்தானம் மனஸ்; மனஸிலிருந்துதான் எண்ணங்கள் உண்டாகின்றன.

மனஸைக் கொண்டே மாயை தனி ஜீவத்வத்தை ஏற்படுத்துவதால் இரண்டையும் சேர்த்து 'மனமாயை' என்று பெரியவர்கள் சொல்லியிருக்கிறார்கள். அதுதான் மூல காரணம். அது போனால்தான் காமக்ரோதாதி இழுப்புக்களிலிருந்து விடுபட்டு சாந்தியும், சாச்வத ஸுகமும் பெற முடியும்!

நான் முதலில் ஆரம்பித்த இடத்தில் (கீதையின் மூன்றாம் அத்யாயத்தில் காமக்ரோதம் பற்றிய பகுதியில்) பகவான் காமக்ரோதம்தான் பாபத்தில் ஜீவனை ஏவுகிறது என்று சொன்னதைத் தொடர்ந்தே, இந்த ஆசைத் தீக்கு இந்திரியம், மனஸ், புத்தி ஆகியவை அதிஷ்டானம் என்று சொல்கிறபோது இந்த மூன்றினால் மாயை ஆத்மாவிலே உண்டாக்குகிற தனி ஜீவத்வ பாவம்தான் எல்லா அனர்த்தத்துக்கும் மூலகாரணம் என்று தெளிவு செய்துவிடுகிறார். இந்த மூன்றையுமே சேர்த்துத்தான் பொதுவிலே மனமாயை என்பது. இந்திரிய த்வாரா (புலன்கள் வழியே) கட்டுப்படாமல் ஓடுவது மனஸால்தான். இந்திரியங்களின் ஆசைப்பசிகளுக்கும் ஆட்டங்களுக்கும் மனஸ்தான் காரணம். இப்படி ஓடாமல் மனஸைக் கட்டுப்படுத்துவது புத்தி. ஆக அடங்காத மனஸ் இந்திரியமாகவும், அடக்குகிற மனஸ் புத்தியாகவும் இருக்கிறதென்று சொல்லிவிடலாம்.



இந்திரியத்துக்கும் உயர்வுண்டு

இந்த மூன்றைப் பற்றியும், இதில் ஒன்றைவிட ஒன்று உயர்ந்தது என்று மேலே சொல்லிக்கொண்டு போகிறார்:

இந்திரியாணி பராண்யாஹு: இந்திரியேப்ய: பரம் மந: மநஸஸ்து பரா புத்தி:யோ புத்தே:பரதஸ்து ஸ:II
(கீதை 3.42)

இந்திரியங்கள் உயர்வுடையவை என்று ஆரம்பிக்கிறார். 'பராணி' என்றால் உயர்வு பொருந்தியவை. நம்மை அதல பாதாளத்துக்கு இழுத்துவிடும் இந்திரியங்களையா உயர்ந்தவை என்கிறாரென்றால், ஆமாம், அப்படித்தான் சொல்கிறார். தான் சொன்னது மட்டுமில்லை. இப்படித்தான் பெரியவர்கள் சொல்கிறார்களென்று வேறு சொல்கிறார். 'ஆஹு:' என்றால் 'சொல்கிறார்கள்'. 'இந்திரியாணி பராணி ஆஹு:' - 'இந்திரியங்கள் உயர்வு பொருந்தியவை என்று சொல்கிறார்கள்.' யார்

சொல்கிறார்களென்றால், விஷயம் தெரிந்த பெரியவர்கள் சொல்கிறார்கள். 'விஷயம் தெரிந்த பெரியவர்கள்' என்று பகவான் வெளிப்படச் சொல்லாவிட்டாலும், இவர் ஒரு அபிப்ராயத்தை ஒப்புக்கொண்டு மேற்கோள் காட்டுகிறாரென்றால் அதைச் சொன்னவர்கள் விஷயக்ஞர்களான பெரியவர்களாகத்தான் இருக்க வேண்டும்!

நம்மைக் கீழே இழுத்துவிடும் இந்த்ரியங்களை ஏன் உசந்தவையாய் சொல்கிறாரென்றால் அதுதான் கிருஷ்ண பரமாத்மாவின் வழக்கம். எதிலுமே நல்லது - பொல்லாதது கலந்துதான் இருக்கும். விஷம்கூட மருந்தாக ப்ரயோஜனப் படுவதுண்டு. அந்த மாதிரி எதிலேயும் இருக்கிற நல்லதை பகவான் ச்லாகிக்க வேண்டிய இடத்தில், ச்லாகிக்கக்கூடிய அளவில் ச்லாகித்துப் பேசுவதே அவர் வழக்கம். 'கெட்டது பண்ண ரொம்ப இடம் கொடுப்பதாக, ஆனாலும் தனக்குள்ளே துளிப்போல நல்லதும் உள்ளதாக ஒன்று இருக்கிறது; அதை ஒருத்தன் அடியோடு விட்டால்தான் நல்லது' என்று உள்ளபோதுகூட, இப்போது அவன் இருக்கிற அபக்வ ஸ்திதியில் அப்படி அடியோடு விட அவனால் முடியுமா என்று பகவான் பார்ப்பார். அவர் 'ஆஹு:' என்று குறிப்பிடுகிற பெரியவர்களான நமது தர்ம சாஸ்த்ரக்காரர்களும் பார்ப்பார்கள். அப்படி அடியோடு விட்டுவிட அவனுக்கு உறுதி போதாது என்பதால், அவனைக் கொஞ்சம் கொஞ்சமாக விடப் பண்ணுவதற்கு வசதியாக வழி போட்டுத் தருவார்கள். அதிலே உள்ள நல்லதைக் காட்டி இப்படி அதைக் கொண்டு பண்ண முடிந்த நல்லதுகளில் அவனைச் செலுத்துவார்கள் - அதாவது அடியோடு விடாமல், கெட்டது பண்ண இடமிருப்பவற்றை மட்டும் விடப் பண்ணுவார்கள். இப்படியே போனால் தான் அப்புறம் அடியோடு ஒன்றைவிடுகிற பக்வம் ஏற்படும்.

பணத்துக்காக பகவானை ப்ரார்த்தனை பண்ணுவது தப்பு தான். கஷ்டம் போகணும், வ்யாதி தீரணும் என்று ப்ரார்த்தனை பண்ணுவதுகூட அவிவேகம்தான். பகவானுக்காகவே பகவான் என்ற ப்ரேமையோடு செய்கிற பக்திதான் நிஜமான பக்தி. ஆனால் பகவானோ (கீதையில் இன்னோரிடத்தில்)*

* அத்தியாயம்-7; ச்லோகம்-18.

இப்படிப் பணத்துக்காகவும், கஷ்ட நிவ்ருத்திக்காகவும் ப்ரார்த்திக்கிறவர்களைக்கூட உயர்ந்தவர்கள் ('உதாரா:') என்கிறார். ஏன் அப்படிச் சொல்கிறாரென்றால், பிரார்த்தனை செய்வது, எதுவோ ஒன்றுக்காகப் பகவான் என்று ஒருத்தனை நினைப்பது, நம்மால் முடியாத ஒன்றைச் செய்கிற மஹா சக்தன் அவன் என்பதால் அவனிடம் வேண்டிக் கொள்வது (இதிலேயே நம் வேண்டுதலை நிறைவேற்றி வைக்கும் அருள் மனஸ் அவனுக்கு உண்டு என்ற நம்பிக்கையும் இருக்கிறது) - இப்படி அனேக நல்ல விஷயங்கள் பணத்துக்காகவும், கஷ்ட நிவ்ருத்திக்காகவும் ப்ரார்த்திப்பதில்கூட இருக்கத்தானே செய்கின்றன? அதனால்தான் இப்படிப் ப்ரார்த்திப்பவர்களுக்கும் உசந்தவர்களாகச் சொன்னார். 'ஏதோ ஒரு தினுஸில் என்னிடம் வந்துவிட்டால் போதும். அப்புறம் ஸரியான தினுஸில் வரும்படியான பகவத்தை அவனுக்குக் கொஞ்சம் கொஞ்சமாகத் தந்துவிடலாம்' என்று நினைத்துத்தான் அப்படிச் சொன்னார்.

அன்போடு அவரை நினைக்கனுமென்பதுகூட இல்லை. கம்ஸன் மாதிரி பயத்தோடு, சிகபாலன் மாதிரி க்ரோதத்தோடு நினைத்தால்கூட ஸரி, அவர்களும் நினைத்தார்களோ இல்லையோ, அதனால் அவர்களுக்கும் உயர்கதி கொடுப்பது என்று எதிலும் நல்லதைப் பார்த்தவர் அவர். அனேகக் கெட்டதில் துளி நல்லது இருந்தாலும் நல்லதை 'என்கரேஜ்' பண்ணிக் கொண்டே போய் அப்புறம் நல்லது - கெட்டது இரண்டையும் விட்டுவிடும்படிப் பண்ணுவார். இதுதான் நம் வேத தர்மத்தின் வழி!

இங்கே நல்லது - கெட்டது இரண்டையும் முடிவிலே தள்ளுவது பற்றிக் குறிப்பிட்டேன். நல்லதை ஏன் தள்ளணும் என்ற கேள்வி எழலாம். அதற்கு அப்புறம் வருகிறேன். அத்வைதம் என்பதன் தாத்தப்ரயமே இப்படி இரண்டையும் தள்ளுவதில் தான் இருக்கிறது!

பணத்தால் தான தர்மமும் பண்ணலாமோல்லியோ? ஒருத்தனுக்கு வ்யாதி அல்லது வேறே கஷ்டம் தீர்ந்தால்தானே அவன் பகவானை நிச்சிந்தையாய் த்யானிக்க முடியும், ஸமுஹத்துக்குத் தொண்டு பண்ண முடியும்? ஆனபடியால்

இதுகளையும் வேண்டுகிறவர்களுக்குக் கொடுத்து, அவர்களை உதாரர்கள் லிஸ்டில் சேர்த்துக் கொள்வார், முடிவிலே தானமோ, தர்மமோ, வ்யாதியோ, கஷ்டமோ எதுவுமே ஒருத்தனுக்கு ஒரு பொருட்டாக இருக்கப்படாதுதான். இதெல்லாமே மாயா ப்ரபஞ்ச ஸமாசாரம் என்று அவன் தள்ள வேண்டியதுதான். ஆனால், ஆரம்ப தசையில் இதை ஒருத்தனுக்குச் சொன்னால் ஸரிப்படாது. அவன் தானம் வேண்டாம் என்பதைத் தவறாகப் புரிந்துகொண்டு தயா தாக்ஷிண்ய மில்லாத க்ரூர சித்தனாக ஆவதற்கு விடக்கூடாது. 'வ்யாதி நமக்கில்லை' என்ற வைராக்யத்தைப் பெறாமலே அதை குணப்படுத்திக் கொள்ளாமல் விட்டானானால் அப்புறம் அவன் இரண்டு மடங்கு அழக்கூடும். கஷ்ட - ஸுகத்தை ஸமமாகப் பார்க்க அப்யஸிப்பதற்கு முந்தியே, 'கஷ்டம் வந்தால் வரட்டும், அதற்காக ப்ரார்த்திப்பதில்லை' என்று வைத்துக் கொண்டானானால் அப்புறம் அந்தக் கஷ்டத்தை இன்னம் பெரிசாக வளர விட்டுவிட்டு, அதிலிருந்து விடுபட்டு detached-ஆக நிற்கத் தெரியாமல் ரொம்பவும் அவஸ்தைப்பட நேரிடும்.

நம்முடைய சாஸ்த்ரங்களைக் கொடுத்த பெரியவர்களும், எல்லா சாஸ்த்ரங்களையும் கடைந்தெடுத்து (கீதையாகக்) கொடுத்திருக்கிற பகவானும், இப்படிப் பல காரணங்களை உத்தேசித்து, குறிப்பாக ஒரு சாதாரண மனுஷ்யன் இருக்கப் பட்ட மனநிலையை கவனத்தில் கொண்டு, அப்படிப் பட்டவர்களைக் கவருகிற விஷயங்களில் அங்கங்கே ஏதோ நல்லது இருந்தாலும் அந்த அளவுக்கு அதிலே அவன் ப்ரவ்ருத்திப்பதற்கு (ஈடுபடுவதற்கு) அனுமதித்து, வழிப்படுத்தித் தந்திருக்கிறார்கள்.

இம்மாதிரிதான் இந்த்ரியங்களை 'பராணி' - 'உசந்தவை' என்று சொன்னது. எத்தனையோ அழகான, தெய்விகமான, பரிசுத்த ஆனந்தமான அனுபோகங்களையும் இந்த்ரிய த்வாரா பெற முடிகிறதோல்லியோ? அம்பாள் ஸன்னிதியில் நெய்தீபம் போட்டால் அந்த தாஸனையின் வழியாகவே இந்த மூக்கு ஸான்னித்யத்தையும் நமக்குள்ளே அனுப்புகிறதல்லவா? அவளுக்குக் கண்குளிர அலங்காரம் செய்து தர்சனம் செய்யும் போது இந்த நேத்ர இந்த்ரியம் மூலம் தெய்விகத்தைப் பானம்

பண்ணுகிறோமல்லவா? த்யாகையர்வான் க்ருதி, தாயுமானவர் பாடல் யாராவது மனஸ் உருகி ஸுஸ்வரமாகப் பாடிக் கேட்டால் அப்போது ச்ரோத்ரேந்த்ரியத்தின் வழியாக ஈச்வர சிந்தனை நமக்குள்ளே பாயவில்லையா? இப்படி, இந்த்ரியங்கள் பொதுவாகக் கெட்டதிலேயே போவதாயிருந்தாலும், முடிவிலே அவை தள்ள வேண்டியவையாயிருந்தாலும், அப்படித் தள்ள முடியாத ஆரம்ப காலத்தில் ஆவற்றாலும் செய்யக் கூடிய நல்லதுகளைச் செய்யப் பழக வேண்டும். பூஜை பண்ணுவது, கேஷத்ராடனம் - ஆலய தர்சனம் பண்ணுவது, நாம ஸங்கீர்த்தனம் பண்ணுவது, கோயில் கட்டுவது, குளம் வெட்டுவது, ஏதேனும் ஸமுஹப்பணி செய்வது என்றிப் படியானவற்றில் கை, கால், கண், மூக்கு, நாக்கு முதலான வற்றை ஈடுபடுத்த வேண்டும். இப்படிப்பட்ட நல்லவற்றைச் செய்யத் திறன் பெற்றிருப்பதால் இந்த்ரியங்கள் உசந்தவை தான்!

ஒவ்வொரு இந்த்ரியத்தையும் எடுத்துக் கொண்டு அது பராசக்தி பண்ணின ஒரு மிஷின் - ஆனால் ஐடமான மிஷினாக இருப்பது - என்று பார்த்தால் அது ரொம்பவும் உசந்ததாகத்தான் தெரியும். இத்தனூண்டு ஒரு கண் - இது ஒரு பெரிய மலைத்தொடரையே பார்க்கிறது; தினுஸு தினுஸான வர்ண பேதங்களைப் புரிந்து கொள்கிறது. அப்படியே காது ஆயிரம் வகைப்பட்ட சப்த பேதங்களை, இது இன்னா ருடையது, இது இந்த ம்ருக - பக்ஷியுடையது, இன்ன வாத்யத் துடையது என்றெல்லாம் தெரிந்துகொள்கிறது. இதே மாதிரி தான் நாக்கு நாலாயிரம் ருசி பேதங்களைத் தெரிந்து கொள்கிறது. இப்படியே வாஸனை - நாற்றம் என்று ஒவ்வொரு பண்டத்துக்கும் ஒன்றாக எத்தனையோ, மூக்குக்கு விஷயமாகின்றன. ஸ்பர்ச உணர்ச்சியை எடுத்துக் கொண்டால் அது எல்லாவற்றையும்விடப் பெரிய ஆச்சர்யம்! எழுபதடி எண்பதடி ஆழக்கிணறு. | அதிலே பத்து இருபதடி ஆழமுள்ள ஜலத்துக்கு அடியிலே ஏதோ ஒரு பொருள் எப்போதோ விழுந்தது அப்படியே கிடக்கிறது. அதை நாம் கண்ணால் பார்க்க முடியவில்லை. கையால் ஸ்பர்சிக்க முடியவே முடியாது. ஆனாலும் இத்தனை தூரத்துக்கு வெளியிலிருந்து ஒரு நீளமான கோலை விட்டு அதைத் தொட்டுவிட்டால் கூடப் போதும் - ஒரு மாதிரி அதன் 'ஷேப்' என்ன, அது கெட்டி யாயிருப்பதா, மெத்தென்றிருப்பதா என்றெல்லாம் புரிந்து

கொண்டுவிட முடிகிறது. அதனால் இந்தத் திறமைகளைப் பெற்ற இந்த்ரியங்களை உசந்தவை என்று சொல்வதில் தப்பில்லை அல்லவா?

கடைசியில் பெரிய வினோதம் என்னவென்றால் இப்படிக்கலர்கள், சப்தங்கள், வாஸனைகள் இத்யாதிகளை வாஸ்தவத்தில் தெரிந்துகொண்டவை இந்தக் கண், காது, மூக்கு அல்ல. இவற்றின் மூலம் முளைதான் தெரிந்துகொள்கிறது. நுண்ணியதாக அந்த முளை கொடுக்கும் கனெக்ஷன்களில்தான் சைதன்ய கரண்ட் ஓடி இந்த்ரியங்களுக்கு இந்தச் சக்திகளைக் கொடுத்திருக்கிறது. இது அத்தனைக்கும் ஆதாரம் மனஸ். அதனால் தான் இந்த்ரியங்கள் உசந்தவை என்று சொன்னதற்கப்புறம் அவற்றைவிட மனஸ் உசந்தது என்கிறார்: 'இந்த்ரியேப்ய பரம் மந:' மனஸின் கருவிகளே இந்த்ரியங்களானபடியால் இவற்றை விட அது உசந்தது!

அப்புறம் அந்த மனஸையும்விட உசந்தது புத்தி: 'மனஸஸ்து பரா புத்தி:' மனஸில் உணர்ச்சிகள் அவை பாட்டுக்கு கிளம்பிவிடுகின்றன; இது நல்லதா, கெட்டதா என்று பார்ப்பதில்லை. மனஸில் நல்லது, கெட்டது எல்லாமே ஒரு போலத் தோன்றிவிடுகின்றன. இவற்றிலே எது நல்லது எது கெட்டது என்று பார்த்து, கெட்டதைத் தள்ளி நல்லதை எடுத்துக் கொள்ளும்படிச் செய்வதுதான் 'புத்தி'. மனஸிலே நிச்சயமில்லாமல் பல தோன்றும்போது, அதிலே இதைத்தான் எடுத்துக் கொள்ள வேண்டுமென்று நிச்சயப்படுத்தி உறுதி செய்து தருவது 'புத்தி'தான். எது நன்றாயிருக்கிறது என்று அதைத்தேடி ஒருவதே மனஸின் வேலை. ஆனால் நன்றாயிருப்பது நல்லதாயும் இருக்கும் என்று சொல்ல முடியாது. நல்லது எது என்று தீர்மானம் பண்ணி அதில் மனஸைப் போகச் செய்வது புத்தியின் கார்யம். மனஸ் இந்த நிமிஷம் ஒன்று நல்லதென்று நினைக்கும்; அடுத்த நிமிஷம் இது நல்லதில்லை என்று இன்னொன்றுக்குப் போகும். ஸம்சயித்துக் கொண்டும் சஞ்சலித்துக் கொண்டுமே இருக்கும். புத்தி இப்படி இல்லை. 'இது நல்லது, இது கெட்டது' என்று அது உறுதியாக நிர்ணயித்துவிடும்.

மனஸ், புத்தி என்கிறவற்றுக்குப் பல இடங்களில், அந்த இடத்தைப் பொறுத்து, பல விதமாக அர்த்தம் கொடுக்கும்

போது இங்கே இப்படித்தான் அர்த்தம் செய்து கொள்ள வேண்டும். அந்தஃகரணம் என்பதில் மனஸ், புத்தி, சித்தம், அஹங்காரம் என்று நான்கு இருப்பதாகப் பாகுபாடு செய்யும் போது ஆசார்யாள் இப்படித்தான் விளக்கம் கொடுத்திருக்கிறார். ஆனால் பொதுவாக மனஸ் என்பதே அந்தஃகரணம் என்ற அர்த்தத்தில்தான் உபயோகிக்கப்படுகிறது. பெரும்பாலும் நானும் அப்படித்தான் சொல்லிக் கொண்டு போயிருக்கிறேன். அதாவது மனஸிலேயே lower, higher என்று (தாழ்ந்ததாகவும் உயர்ந்ததாகவும் இரண்டு பகுதிகள்) இருப்பதாகவும் இவற்றில் lower-தான் நல்லது - கெட்டதுகளில் நிச்சயமில்லாமல் வெறுமே. உணர்ச்சிக்கு நன்றாயிருப்பதில் ஒருவதாக இருப்பது என்றும், நல்லதை நிர்ணயித்து 'ஜட்ஜ்' பண்ணிக் கொடுக்கும் higher mind அல்லது மேலான மனஸ்தான் புத்தி என்றும் சொல்லலாம்.

நல்லது, கெட்டதில் நல்லதை நிச்சயப்படுத்தித் தருவதே புத்தி என்று நாம் நடைமுறையில் வைத்துக் கொள்ளவில்லை. கெட்டதற்கு ஸாமர்த்யமாகத் திட்டம் போடுவதைக்கூடப் புத்தியின் கார்யமாகவே நினைக்கிறோம். கெட்டதோ, நல்லதோ மனஸ் மாதிரி ஒன்றைப் பற்றி வெறும் உணர்ச்சி வேகத்தில் தாறுமாறாக நாலாபக்கமும் ஓடிக்கொண்டிராமல், அதைப் பற்றிய ஒரு நிச்சயமான அபிப்பிராயத்தோடு தீர்மானம் பண்ணித் திட்டம் போட்டுத் தருவதைப் புத்தியாக நினைக்கிறோம். ஆக, எப்படிப் பார்த்தாலும், மனஸ் - நிச்சயமில்லாதது; புத்தி - நிச்சயமுள்ளது.

முடிவிலே நல்லதுமில்லை, கெட்டதுமில்லை. இரண்டும் மாயைதான். ஆத்மா தன்னுடைய நிஜ ஸ்திதியில் அந்தஃகரண ஸம்பந்தமில்லாமல், மனஸின் சஞ்சல ஓட்டமில்லாமல், சஞ்சலத்தைப் போக்கி ஸ்திரப்படுத்தித் தரும் புத்தியின் கார்யமுமில்லாமல் இருக்கிறபோது எப்படியிருக்கிறது? அதாவது ஒரு ஞானியின் ஸமாதி நிலையில் எப்படியிருக்கிறது? அது நமக்குத் தெரியாது. ஆனால் நமக்கும் ஒருவிதத்தில் அது மாதிரியான தூக்க நிலையைப் பற்றித் தெரியும். ஸ்வப்னம் என்பதான அந்தஃகரண ஓட்டம்கூட இல்லாத ஆழ்ந்த தூக்க நிலையைச் சொல்கிறேன். அங்கே நல்லது என்று ஏதாவது தெரிந்ததோ, கெட்டது என்று ஏதாவது இருந்ததோ?

இந்த இரண்டுமே ஆத்மாவுக்கு ஸம்பந்தமில்லாதவைதான். மாயையால் அந்தஃகரணம் கல்பித்துக் கொள்கிறவைதான். ஆக, நல்லது - கெட்டதை நிர்ணயம் பண்ணித் தருகிற உசந்த கார்யத்தைச் செய்யும் புத்தியும்கூட முடிவான உச்சநிலை அல்ல!

காமம் அதிஷ்டானமாக ஊன்றி நிற்கும் மூன்று ஆதாரங்களில் புத்தியும் ஒன்று என்று பகவானே சொல்லியிருப்பதை முன்னே பார்த்தோமே! காமத்துக்கு அதிஷ்டானமாகவுள்ள அது எப்படி முடிவான நிலையாக இருக்க முடியும்? நல்லது - பொல்லாததுகளை எடுத்துக் காட்டுகிற புத்தியும் நல்லதோடு நின்றுதான் விடும். அதாவது அதற்கு நல்லதிலே காமம் என்று வைத்துக் கொள்ளலாம். அதற்கு மேலே போய் ஆத்மாவைக் காட்டிக் கொடுக்க அது ப்ரயோஜனப்படாது. தானாகத் தனித்து இருக்கிற ஆத்மாவை அதற்கு வேறான ஜீவன் மாதிரி ஆக்கி வைக்கிற மாயையின் ஸ்ருஷ்டிதான் நல்லது என்பதும், அதை நிச்சயப்படுத்தித் தருகிற புத்தியுங்கூட, மாயைக்கு மேலே போனால்தான் ஆத்மா லபிக்கும் என்னும்போது புத்தியையும் விட்டுவிட்டு அதற்கு மேலே போய்த்தானே ஆக வேண்டும்? ஆனபடியால் புத்தி முடிந்த முடிவில்லை என்று ஆகிவிடுகிறதல்லவா?



‘ஸத்’தான ஆத்மா

புத்திக்கும் ஆதாரமான ஆத்மாதான் உச்சி, உசந்தவற்றி லெல்லாம் உசந்தது. அதைத்தான் ‘தத்ஸத்’ என்பதில் ‘தத்’ என்பது.

எது ‘ஸத்’? என்றைக்கும் மாறுதல் என்பதே இல்லாமல் உள்ளபடி இருப்பதுதான்.

உள்ளபடி இருப்பதுதான் உண்மை. அந்த உண்மை, ஸத்யம், (அல்லது ஸத் என்றாலே போதும்) அது ஆத்மாதான்.

‘தத்’ என்றால் ‘அது’. ஆண்-பெண் என்று அவனாகவோ, அவளாகவோ இல்லாமல் ‘அது’வாக இருப்பது ஆத்மா.

அந்த ‘அதையேதான் ஈசுவரன் என்று சொல்லும்போது ‘அவன்’ என்கிறோம் - ஆண்பாலில் சொல்கிறோம். ரொம்பவும் அம்பாள் பக்தர்களாக இருப்பவர்கள் வேண்டுமானால் ‘அவள் ஸங்கல்பம் எப்படியோ, அப்படி’ என்று சொல்லலாமே தவிர, பொதுவில் ‘அவன்’ என்பதுதான் வழக்கம். ‘அவன் அன்றி ஓர் அணுவும் அசையாது’ என்றே வசனம். ஆழ்வாரும் (நம்மாழ்வாரும் திருவாய்மொழியை) ஆரம்பிக்கும்போதே, ‘உயர்வற உயர்நலமுடையவன் எவன் அவன்’ என்றுதான் சொல்கிறார். இங்கிலிஷிலும் காபிடல் H போட்டு He என்று புருஷனாகச் சொல்வது பரமாத்மா வைத்தான். ஸம்ஸ்கிருதத்தில் ‘ஸ:’ என்றால் ‘அவன்’. பரமாத்மாவை ‘ஸ:’ என்றே குறிப்பிடுவார்கள். ‘ஸோஹம்’ ‘ஸோஹம்’ என்பதாகப் பரமாத்மாவும் ஜீவாத்மாவும் ஒன்றே என்று அத்வைத உபாஸனை செய்வதுண்டு. ‘ஸ: அஹம்’ என்பதுதான் ‘ஸோஹம்’ என்றாவது. ‘அஹம்’ என்றால்

‘நான்’ - அதாவது உபாஸகனான ஜீவாத்மா. ‘ஸ:’ என்று இங்கே ‘அவ’னாகக் குறிப்பிடப்படுவதுதான் பரமாத்மா. ‘தத்’ என்று அஃறிணையில் சொல்கிற அந்த ஸத்ய வஸ்துவை ஆண்பாலாக ‘ஸ:’ என்றும் குறிப்பிடுவதுண்டு என்பதற்காகச் சொன்னேன். ‘புருஷ ஸூக்தம்’ என்கிறோமே அங்கே ‘புருஷன்’ என்று ஆணாகச் சொல்வது பரமாத்ம வஸ்துவைத் தான். ஸாங்க்ய சாஸ்த்ரத்தில் ஆத்மா என்பதையே ‘புருஷன்’ என்றுதான் சொல்லியிருக்கிறது. மாயையை ப்ரக்ருதி என்று அதில் சொல்வார்கள். எதிலும் பட்டுக்கொள்ளாத ஆத்மா புருஷன். அந்த ஆத்மாவிலிருந்தே இந்த ஜகத், ஜீவன், ஜீவனுடைய இந்த்ரியாதிகள் எல்லாவற்றையும் கொண்டு வரும் சக்தியான மாயை அல்லது ப்ரக்ருதி என்பது பெண்பால். (புருஷன், ப்ரக்ருதி என்ற) இந்த இரண்டையுமே தான் சிவம், சக்தி என்று ஆண் - பெண்ணாகச் சொல்வதும்.

க்ருஷ்ண பரமாத்மா புத்திக்கும் மேலான ஆத்மாவை ‘ஸ:’ என்றே ‘அவ’னாகச் சொல்கிறார்; ‘புத்தே: பரதஸ்து ஸ:’ - புத்திக்கும் உசந்தவனாயிருப்பவன் ஆத்மா என்கிறார்.

ஆத்மாவைத் தவிர எல்லாம் மாயை, அதாவது பொய். ஆனாலும் அப்படி நம்மால் நினைக்க முடியவில்லை. ஏனென்றால் இத்தனை பொய்யிலும் எங்கேயோ துளித் துளி ஆத்ம சைதன்யப் பிரதிபலிப்பு இருக்கிறது என்று சொன்னேனே, அதனால். நிஜ ‘மெய்’யான ஆத்மாவின் சாயையால் இந்த்ரியப் பொய், மனஸ் என்கிற பொய், புத்தி என்கிற பொய் இவற்றிலும் நமக்கு மெய்ம்மை தெரிகிறது. இப்படி மாயா சக்தி செய்கிறது. அதனால்தான் அதை அப்பட்டப் பொய்யான ‘அத்யந்த அஸத்’ அல்ல, பிரதிபலிப்பு என்ற அளவிலே கொஞ்சம் மெய்ம்மை உடைய ‘பிராதிபாஸிக ஸத்யம்’ என்று அத்வைத சாஸ்த்ரத்தில் சொல்லியிருக்கிறது*.

அந்த மாயா சக்தியின் வீச்சிலே நம்மை இப்போதே நல்லது - கெட்டது இல்லாத நிலைக்கு உயர்த்திக் கொள்வது முடியாத காரியமாக இருக்கிறது. அதனால் நல்லது, கெட்டது

* அருள் உரை 2-வது புத்தகத்தில் இடம் பெற்றுள்ள மாயை என்ற உரை அருள் உரை 19-வது புத்தகத்தில் இடம் பெற்றுள்ள உலகம் எப்படிப் பொய்! என்ற உரையையும் பார்க்க.

இரண்டுக்கும் அது அப்பாற்பட்டதாக இருந்தபோதிலும் நல்லவற்றின் மூலமாகவே நாம் கொஞ்சம் கொஞ்சமாக அதை நோக்கிப் போக வேண்டியவர்களாக இருக்கிறோம். அதெப்படி என்றால் இதற்குத்தான் உதாரணம் சொல்கிறார்கள்: ஒரு முள்ளை இன்னொரு முள்ளாலே குத்தி எடுத்துவிட்டு, இரண்டு முள்ளுகளையுமே தூக்கிப் போட்டு விடுகிற மாதிரி, நல்லதால் கெட்டதைத் தோண்டி எடுத்துவிட்டு, அப்புறம் இரண்டையும் தூக்கிப் போட்டுவிட்டு ஆத்ம ஸ்வரூபமாயிருக்க வேண்டுமென்று சொல்கிறார்கள். இப்போது அனேகக் கெட்டதുകളில் நாம் மாட்டிக் கொண்டிருக்கிறோம் என்று நன்றாகத் தெரிகிறது. ஆசை, கோபம், துக்கம், பயம் என்று பலவற்றில் மாட்டிக் கொண்டிருப்பது தெரிகிறது. 'எதிலும் ஸம்பந்தப் படாத ஆத்மா எப்படி இப்படி மாட்டிக்கொண்டது? மாட்டிக் கொண்டாற் போன்ற ஒரு பிரமையில், அதாவது மாயையில் மாட்டிக்கொண்டது?' என்று கேட்டுப் பிரயோஜனமில்லை. இதைப் பற்றி அத்வைத சாஸ்திரத்தில் என்னென்னவோ சொல்லிவிட்டு, முடிவாக மாயையின் தன்மையைப் பற்றி எதுவுமே சொல்வதற்கில்லை - அது 'அநிர்வசநீயம்' என்று முடித்திருக்கிறது.

எப்படி மாட்டிக்கொண்டோம் என்று ஆராய்ச்சி பண்ணிப் பிரயோஜனமில்லை. மாட்டிக்கொண்டதிலிருந்து எப்படி விடுபடுவது என்பதற்கே வழி தேடியாக வேண்டும். பாம்பு காலைச் சுற்றிக்கொண்டிருக்கிறதென்றால் எப்படிச் சுற்றிக் கொண்டது என்பதைக் கண்டுபிடிக்கவா பாடுபடுவோம்? அதை எப்படி உதறிக்கொண்டு விடுபடுவது என்பதில்தானே குறியாயிருப்போம்? அப்படித்தான், மாயையில் மாட்டிக் கொண்டு அவதிப்படுகிற நாம் அதிலிருந்து விடுபடுவதற்குத் தான் வழி தேட வேண்டும். இப்படி வழி தேடி விடுதலை கண்ட பெரியவர்கள் நமக்கும் அந்த வழியைச் சொல்லித் தந்திருக்கிறார்கள். 'துளித்துளி மெய்யின் கலப்புள்ள இந்த்ரிய, மனோ, புத்திப் பொய்களிலிருந்து துளிக்கூடப் பொய்க் கலப்பே இல்லாத மெய்க்குப் போக வேண்டும். இவற்றிலேயே ஒன்றைவிட ஒன்று உசந்ததாயிருப்பதால், அதாவது ஒன்றை விட ஒன்றில் அதிகமாக ஆத்மஜ்யோதிஸின் பிரதிபலிப்பு இருப்பதால், அதாவது மெய்யின் 'ப்ரபோர்ஷன்' (விகிதாசாரம்) ஒன்றைவிட ஒன்றில் கூடுதலாகப் போவதால்,

கொஞ்சம் கொஞ்சமாக இந்த்ரியானுபவத்திலிருந்து மன்ஸின் அனுபவங்களுக்கு ஏறு; அப்புறம் புத்தியின் அனுபவத்துக்கு ஏறு; முடிவாக ஆத்மாவுக்கு வந்துவிடுவாய்' என்று சொல்லி யிருக்கிறார்கள். இதெல்லாம் எதுவும் ஆத்மா இல்லை. ஆனாலும் ஆத்மாவுக்குக் கொண்டுவிடும்' என்கிறார்கள்.

இங்கே (திருப்பதியில்) ஒவ்வொரு மலையாக ஏழுமலைகள் ஏறிப் பெருமானிடம் வந்திருக்கிறோம்*. அப்படி இந்த்ரியம், மனஸ், புத்தி இவற்றைத் தாண்டி ஆத்மாவை அடைய வேண்டும். மலைகள் பெருமானா என்றால் இல்லைதான். ஏழாவது மலையின் கடைசிப்படி இருக்கிறதே, அதுகூடப் பெருமானா என்றால் இல்லைதான். அதையும் தாண்டிப் போனால்தான் 'அப்பாலுக்கு அப்பால்' என்கிறபடி பெருமாள் இருக்கிறார். அப்படித்தான் இந்த்ரியம், மனஸ், புத்தி ஆகியவை ஆத்மா இல்லை. புத்தியின் உச்சஸ்தானம்கூட ஆத்மா இல்லை. ஆனாலும் அதுவரைக்கும் ஏறிப் போனால் தான் அப்புறம் ஆத்மதர்சனம் கிடைக்கும். கீழ்த் திருப்பதியிலேயே இருந்துகொண்டு பெருமாள் தர்சனம் வேண்டுமென்கிற மாதிரிதான், நாம் இப்போது உள்ள நிலையில் இருந்துகொண்டே ஆத்ம ஸாக்ஷாத்காரம் கிடைக்க வேண்டுமென்று சொல்வது. ஒவ்வொரு மலையாக ஏறிப் போகிறது போல கர்மா, உபாஸனை, த்யானம், விசாரம் என்று இந்த்ரியங்கள், மனஸ், புத்தி இவற்றால் பண்ணிக்கொண்டு போனால் தான் இவையும் பொய்யாய்ப் போகிற ஆத்ம ஸாக்ஷாத்காரம் முடிவில் கிடைக்கும். முழங்கால் முறிச்சானிலிருந்து அத்தனை படி ஏறிப்போன பிற்பாடு முடிவில் நாம் ஒன்றுமே பண்ணவில்லை. வெறுமனே நின்றுவிடுகிறோம். பெருமாள் தாமாகவே தர்சனம் தந்துகொண்டு நிற்கிறார். அப்படித்தான் நமக்கு ஜீவ பாவத்தைத் தருகிற சரீரம், மனஸ், புத்தி எல்லாம் கடைசியில் ஒன்றுமே செய்யாமல் ஸமாதி என்று செயலிழந்து நிற்கிறது. ஆத்மா அதுவாகவே பிரகாசிக்கிறது.

(திருப்பதி) மலை ஏறும்போது அதற்கென்று உள்ள வழியில்தான் போக வேண்டும். இப்படி ஆத்ம தரிசனத்துக்கு

* திருப்பதியில் முகாமிட்டிருக்கையில் சில பக்தர்களோடு உரையாடும் போது அருளியது இப்பகுதி.

வழியாயிருப்பதைத்தான் நல்லது என்று சொல்வது. வழி தப்பினால் காட்டிலே, புதரிலே போய் மாட்டிக்கொள்ள நேரும். அந்தக் காடும் புதரும் கூடத் திருப்பதி மலைதான்.

('திருப்பதி மலை' என்று சொல்வது ஸரியில்லை; 'திருமலை' என்றே சொல்ல வேண்டும். பதி என்றால் ஊர் என்று ஓர் அர்த்தம். சம்பாபதி என்று காவிரிப்பூம்பட்டினத் துக்கு ஒரு பேர் கேள்விப்பட்டிருக்கலாம். திருப்பதி என்பது பெருமானின் ஊர். அந்த ஊர் எந்த மலையில் இருக்கிறதோ, அது திருமலை.)

திருமலையிலேயே ஏதோ ஒரு முறையான வழியாகப் போனால்தான் பெருமானிடம் போய்ச் சேரலாம், தப்பினால் காட்டிலே மாட்டிக்கொள்வோம். காடும் திருமலைதானே என்று கேட்டு ப்ரயோஜனமில்லை. நல்லதைப் போலவே கெட்டதும் ஆத்மாவிலிருந்தே வந்ததுதான் - 'விலிருந்தே' ஒழிய ஆத்மா 'வே' அல்ல! இரண்டும் ஒரே மாதிரி மாயை தான். இருந்தாலும் திருமலையில் காட்டிலே போவார்களா? இப்படித்தான் ஆத்மாவை அடைவதற்கு சாஸ்த்ரம் சொல்லும் நல்ல வழியை விட்டுக் கெட்ட வழியில் போவது. நல்லதைச் செய்ய உதவும் அதே மனோ இந்திரியங்கள்தான் இந்தக் கெட்டவற்றுக்கும் காரணம். ஆனாலும் இவற்றிலே போகக் கூடாது. கெட்டது, நல்லது இரண்டும் ஒரே மன மாயை யினால்தான் என்றாலும், ஒரே திருமலையைச் சேர்ந்த ப்ரதேசத்திலேயே ஸரியான வழியை விட்டுத் தப்பு வழியில் போகப்படாது என்பது போல, நல்லது - கெட்டது என்று இரண்டாக இருப்பவற்றில் கெட்டதில் போகாமல் நல்லதில் தான் போகவேண்டும். அப்படிப் போவதற்குத்தான் பலவிதமான கர்மாக்கள், பக்தி வழிபாடுகள், யோகம் முதலியவை.

இவற்றிலேயும் குறுக்கே சில கெட்டவை வரத்தான் செய்யும். மலை ஏறுகிறபோது குறுக்கே குரங்குகள் வரும், திருடர்கள் வரலாம், காலைக் கையை வலிக்கலாம் இப்படி எத்தனையோ இடையூறுகள் ஸாதனையிலும் வரும். வந்தாலும்கூட த்ருடமான உறுதியோடு எல்லாவற்றையும் ஜயித்து மேலே போக வேண்டும். அப்புறம் ஸன்னிதானத்திலே நாம் போய் வெறுமனே நின்றுவிட்டாலே அங்கே எப்போதும் இருந்துகொண்டிருக்கிற பெருமானின் தர்சனம் கிடைக்கிறாற்

போல, ஸாதனை எல்லாம் நின்றுபோய், கெட்டது - நல்லது எல்லாம் போய், ஆத்மா ஸ்வச்சமாய் அனுபவத்துக்கு வரும். ஏழுமலை ஏறி என்னென்னவோ பாடு நாம் பட்டோ மானாலும் முடிவிலே தர்சனம் செய்யும் பெருமானை நாமா பண்ணினோம்! அப்படித்தான் ஸாதனாந்தத்தில் (ஸாதனை முடிவில்) பெறுகிற ஆத்மாவையும் நாம் பண்ணவில்லை. எப்போதும் இருந்துகொண்டிருக்கிற ஆத்மாவைத்தான் நாம் இப்போது புதுசாக அடைகிறோம்!

இவ்வளவு சொன்னதில் இப்போது முடிவாவது என்ன வென்றால், கஷ்டங்களுக்குக் காரணம் காமக்ரோதம் - அல்லது க்ரோதத்துக்கும் காரணமாயுள்ள காமம்; அதனால் காமத்தை அடக்க வேண்டும்; ஆனால் இந்தக் காமமும் மூலகாரணமில்லை; அது மனஸிலே உண்டாகி இந்த்ரிய வ்யாபாரங்களால் நிறைவடைவதாக உள்ளது; ஆகையினால் மனோ - இந்த்ரியங்களை அடக்க வேண்டும்; அடக்குவ தென்றால் ஒரேயடியாக முடியாதாதலால் முதலில் இவற்றால் லான நல்லது கெட்டதுகளில் கெட்டதுகளை நல்லவற்றால் அடக்க வேண்டும். கெட்டதற்கு 'ஆப்போஸிட்' (எதிரானது) நல்லது - இருட்டுக்கு வெளிச்சம் மாதிரி. இருட்டை அடக்குவது என்றால் என்ன செய்ய வேண்டும்? வெளிச்சத் தைத்தானே கொண்டு வரவேண்டும்? அப்படியே கெட்டதை அடக்குவதற்காக நல்லவற்றை மனோ, இந்த்ரியங்களால் பண்ண வேண்டும்; புத்தியைக் கொண்டு இப்படிப் பண்ண வேண்டும்: இதிலே நன்றாக முன்னேறியபின், நல்ல பக்வம் பெற்றபின் ஈச்வர ப்ரஸாதத்தினால் அந்த புத்தியும் ஆத்மா விலே அடங்கி, நல்லது - கெட்டது இரண்டிலும் ஸம்பந்தப் படாமலிருப்பதான - நல்லார்க்கும் பொல்லார்க்கும் நடு நின்ற நடு என்பதாக இரண்டிலும் பட்டுக்கொள்ளாமல் 'ந்யூட்ரலா'க இருக்கின்ற - ஆத்ம ஸ்வரூபமாகவே ஆகிவிடுவோம். இப்படித்தான் பகவான் (கீதையின் இவ்விடத்தில் அர்ஜுன னின் கேள்விக்குப் பதிலை) முடிக்கிறார்.

ஏவம் புத்தே: பரம் புத்த்வா ஸம்ஸதப்யாத்மாநமாத்மநா |
ஜஹி சத்ரும் மஹாபாஹோ காமரூபம் துராஸதம் ||



‘ஆத்மாவை ஆத்மாவினால் அடக்குவது’

மனஸை புத்தியினால் அடக்குவது என்பதற்கு இங்கே பகவான் ‘ஸம்ஸ்தப்யாத்மாந - மாத்மநா’ - பிரித்துச் சொன்னால், ‘ஸம்ஸ்தப்ய ஆத்மாநம் ஆத்மநா’ - என்ற வார்த்தைகளைப் போட்டிருக்கிறார். இதற்கு நேர் அர்த்தம் என்னவென்றால் ‘ஆத்மாவினால் ஆத்மாவை நன்றாக அடக்கி’ என்பதேயாகும். ‘ஸம்ஸ்தப்ய’ என்பதில் ‘ஸ்தப்ய’ என்றால் அசைவில்லாமல் நின்று போகும்படிப் பண்ணுவது. இதனால் தான் அசையாமல் நிற்கிற தூணுக்கு ‘ஸ்தம்பம்’ என்று பேர். ‘ஸம்ஸ்தப்ய’ என்றால் இப்படி நன்றாக ஒன்றை அசைய முடியாமல் நிறுத்திவிடுவது. ஆத்மாவை ஆத்மாவிலேயே இப்படி நிறுத்தி அடக்கிப் போடவேண்டும் என்று (கீதையின் வாசகம்) இருக்கிறது. ஆத்மாவுக்குக் கார்யமே கிடையாது; அதை அடக்குவதற்குமில்லை. பரிபூர்ணமாக விடுபட்ட அதை அடக்கவேண்டிய அவச்யம் ஏது?

பின்னே ஏன் இப்படிச் சொல்லியிருக்கிறதென்றால், நான் ஏற்கெனவே சொன்னாற்போல, நாம் தற்போதுள்ள நிலையில் மனஸைத்தானே நம்முடைய நிஜமான ஸ்வரூபமாகிய ஆத்மாவாக நினைத்துக் கொண்டிருக்கிறோம்? இந்த மனஸிலேயே கீழான lower மனஸ்தான் சாஞ்சல்யத்தோடு (சஞ்சலத் தன்மையோடு) கட்டுப்பாடில்லாமல் ஓடுவது என்றும், மேலான higher மனஸ் நிச்சயத்தோடு அதற்கு நல்லதை உறுதிப் படுத்திக் கொடுக்கும் புத்தி என்றும் சொன்னேன். ‘ஆத்மாவினால் ஆத்மாவை அசையாமல் நிறுத்தி அடக்க வேண்டும்’ என்று பகவான் சொல்லும்போது அடக்கப்பட வேண்டிய ஆத்மா (அதாவது ‘ஆத்மாவை’ - ‘ஆத்மநம்’) என்று அவர் குறிப்பிடுவது Lower மனஸைத்தான்; அதை அடக்குகிற ஆத்மா (அதாவது ‘ஆத்மாவினால்’ - ‘ஆத்மநா’)

என்று அவர் சொல்வது higher மனஸான புத்தியே ஆகும். இப்படி அடக்குகிற 'ஆத்மநா' என்பதற்கு ஆசார்யாள் 'ஸம்ஸ்க்ருதேன மநஸா' என்று பாஷ்யம் செய்திருக்கிறார். 'பரிசுத்தப் படுத்தப்பட்ட மனத்தினால்' என்று பொருள். அதுதான் புத்தி. சுத்தப்படுத்தப் பெறாத நிலையில் மனஸ் கெட்டவற்றிலும் ஓடுகிறது. கெட்டவைதான் அசுத்தி. நல்லதே பரிசுத்தி. நல்லது தெரிந்த புத்தியால் மனஸை அடக்கி நிறுத்த வேண்டும்.

ஆனால் அப்புறம் புத்தியும் அடங்க வேண்டுமே! அதுவும் போனால்தானே ஆத்மா ப்ரகாசிக்கும்? புத்தி தன்னைத்தானே அடக்கிக் கொள்ளுமா? இல்லை. சற்று முன்னாடி, 'மனஸ் தன்னையே எப்படி அடக்கிக் கொள்ளும்? அடங்கணும் அடங்கணும் என்று தவிக்கமட்டுந்தான் முடியும். அந்தத் தவிப்புக்கு இரங்கி ஈச்வரன்தான் அடக்கி, ஆத்மாவில் கரைக்கிறான்' என்று சொன்னதைத்தான் இப்போது திருப்பிச் சொல்ல வேண்டியிருக்கிறது. அப்போது, 'மனஸுக்கு மேலே புத்தி; அந்தப் புத்தியால் மனஸை அடக்க வேண்டும்' என்று சொல்லவில்லை. காரணம், மனஸோடு புத்தியையும் சேர்த்துத் தன்னுடைய அங்கங்களில் ஒன்றாகக் கொண்ட அந்தஃகரணத் தையேதான் அந்த இடத்தில் 'மனஸ்' என்று குறிப்பிட்டேன்.



ஈச்வர க்ருபையைக் குறிப்பிடாததேன்?

ஈச்வர க்ருபையால்தான் புத்தி அடங்கி நின்று ஸத்ய தத்வம் ப்ரகாசிக்கிறது என்று இந்த இடத்தில் பகவான் சொல்லவில்லை. ஈச்வரனிடம் சரணாகதி செய்தால் அவன் அனுக்ரஹத்தால் லக்ஷ்யத்தில் சேர்ந்துவிடலாம் என்று வேறு இடங்களில் அவர் சொன்னாலும் இங்கே அப்படிச் சொல்ல வில்லை. ஸகுணமான ஈச்வரனைக் கொண்டு வராமல் ஞானமாகவே சொல்லிக்கொண்டு போவதால் இப்படி என்று வைத்துக் கொள்ளலாம்.

‘நாம் ஈச்வர க்ருபையைப் பற்றிச் சொன்னால் என்ன, சொல்லாவிட்டால் என்ன? அது எப்படியும் தான் பண்ண வேண்டியதைப் பண்ணிவிட்டுப் போகிறது. அதுவுமில்லாமல் ஈச்வரன் க்ருபை பண்ணுவதில் ஜீவன் செய்ய வேண்டியது என்ன இருக்கிறது? இவன் செய்ய வேண்டியதும், செய்யக் கூடியதும் அந்தஸ்கரணத்தை அடக்கி ஒடுக்க முயற்சி பண்ணுவதும், அதற்காகத் தாபப்படுவதும் தான். இதற்காக இவன் ஈச்வரனைக் கூப்பிடணும் என்று இல்லை. ‘ஈச்வரன்’ என்ற பேரைச் சொல்லி இவன் கூப்பிடாவிட்டாலும் இவனுக்குள்ளே அவர் உட்கார்ந்து கொண்டுதானே இருக்கிறார்? அதனால் இவனுடைய ஸாதனையை - ஸத்யத்தை அறிவதில் இவனுக்குள்ள ஆர்வத்தை - மெச்சி, அவர் புரிய வேண்டிய க்ருபையை அவரே புரிந்துவிட்டுப் போகிறார். ‘நீதான் கதி’ என்று சரணாகதி செய்து ஈச்வர க்ருபையைப் பெறலா மென்பது வாஸ்தவம்தான். ஆனால் அதுதான்வழி என்று இல்லை. ஆத்ம விசாரம் பண்ணிப் பண்ணி, தன் ஆசை அபிலாஷைகளை, மனஸையே ஒருத்தன் ஞான மார்க்கத்தில் அழித்துத் தேய்த்துக்கொள்வதும், அவனுடைய அஹங்காரத்தை அழித்துக் கொள்வதுதானே? சரணாகதி என்ற பக்தி

மார்க்கத்தில் சொல்வதும் இப்படி அஹங்காரத்தை அழித்துக் கொண்டு கிடப்பதுதானே? இன்னம் சொல்லப் போனால், 'அஹம்' என்று சொல்கிற தனி ஜீவத்தன்மையை அடியோடு இழந்துவிடுகிற அத்வைத (ஞான) மார்க்கந்தான். சரணாகதி செய்தபோதிலும் பக்தி பண்ணுவதற்காகவும் ஈசுவரனுக்குக் கைங்கர்யம் செய்வதற்காகவும் தன்னுடைய தனித்தன்மையைக் கொஞ்சம் பிடித்து வைத்துக் கொள்கிற பக்தி-ப்ரபத்தி (த்வைத) மார்க்கங்களை விடவும் பூர்ண அஹங்கார நாசத்துக்கு ஆனது. இதற்கு ஆர்வத்தோடு முயல்கிறவருக்கு ஈசுவரன் அனுக்ரஹம் செய்யாமலிருப்பாரா?

'வார்த்தையையோ, கார்யத்தையோ பார்க்காமல் ஹ்ருதய பாவத்தையே பார்க்கும் பரமாத்மா, இவன் (ஞானமார்க்க ஸாதகன்) அவனுக்கு ஈசுவரன் என்று பெயர் கொடுத்துக் கூப்பிட்டு, 'சரணாகதி செய்கிறேன்' என்று சொல்லா விட்டாலும் இவன் ஹ்ருதய பூர்வமாக முயற்சி பண்ணுவதால் க்ருபை செய்துவிடுகிறார்' - என்றிப்படி நினைத்து இங்கே ஞானமார்க்கத்தைச் சொல்லும்போது ஈசுவர க்ருபையைச் சொல்லாமல் விட்டிருப்பார்.

ஜீவன் ஆத்மாவுக்கு வேறாக இருப்பதன் உச்சநிலைக்கு மேலே தானாகப் போக முடியாது. ஏனென்றால் வேறாயிருப்பதனாலேயேதான் ஜீவபாவத்தில் 'தான்' என்று நினைக்கிற அந்தஃகரணம் முளைக்கிறது. அதிலேதான் மனஸும் புத்தியும் அங்கங்கள். அதனால் மனஸோ, புத்தியோ, அந்தஃகரணமோ, 'இப்படி நாம் ஆத்மாவுக்கு வேறாக இருக்கப்படாது' என்று ஆசைதான்பட்டு, அதே நினைப்பாகத் தவிக்க முடியுமே தவிர, வேற்றுமை போன நிலையை வாஸ்தவத்தில் அடைய முடியாது. ஸூர்யனை இருட்டு எப்படிப் பார்க்க முடியும்? வெளிச்சத்துக்கு வந்தவுடன்தான் இருட்டே அழிந்து போய் விடுமே! இங்கே இருட்டு தானாகத் தன்னை அழித்துக் கொள்ளவுமில்லை. அப்படி, ஆத்ம ஜ்யோதிஸில் மாயா இருட்டு மனஸ் அழிகிறது. மனோபுத்திகள் எட்டக்கூடிய பரம உச்சஸ்தானத்துக்கு மேலே ஓர் ஈசுவரன் இருந்து தூக்கி விட்டால்தான் அந்த உச்சிக்கு எட்டாத ஒன்றுக்கு ஜீவன் போக முடியும் என்பதில் ஸந்தேஹமில்லை!

அலசி அலசிப் பார்த்துப் புரிந்து கொள்ள வேண்டிய விஷயம்.

அந்தஃகரணம் என்பது அடையக்கூடிய எத்தனை உச்சமான நிலையிலுங்கூட ஆத்மாவைத் தொட முடியாது. இது நசித்தால்தான் ஆத்ம ஸாக்ஷாத்த்காரமே ஸாத்யமாகும். தன்னைத்தானே அது எப்படி நசிப்பித்துக் கொள்ள முடியும்? ஒருவன் ஸூயிஸைட் செய்து கொள்கிறானென்றால் அப்போது அவனுக்கு வேறேயாக ரிவால்வர், ஒரு முழம் கயிறு என்று எதுவோ ஒன்று இருக்கிறது. கிணற்றில் விழுகிறானென்றால் ஜலம் என்று ஒன்று மூச்சை அடைக்கிறது. தானே மூக்கை, வாயைப் பொத்திக்கொண்டோ, அல்லது மூச்சை விடாமல், அடைத்துக் கொண்டோ சாகிறானென்றால்கூட அப்போது சாகிற உடம்புக்கு வேறாக 'சாக வேண்டும்' என்று பிடிவாத ஸங்கல்பம் என்று ஒன்று இருக்கிறது. உடம்புக்கு வேறாக நிறுத்துமாறு மூச்சு என்று ஒன்று இருக்கிறது. ஆனால் ஜீவன் ஜீவனென்று உள்ளவரையில் அவனுடைய அந்தஃகரணத்துக்கு வேறாக எதுவும் இல்லையே! அவனுடைய ஸர்வமும் அதுவாகவே இருக்க, அதனாலேயே அதை எப்படி ஸூயிஸைட் செய்துகொள்ள முடியும்? ஆனாலும் மனஸ் (அந்தஃகரணம்) நசித்து ஸமாதி நிலையிலே ஆத்மாவை அனுபவிப்பவர்கள் இருக்கிறார்களே! இது எப்படி நடக்கிறது?



ஈச்வரன்: த்வைத - அத்வைதப் பாலம்

இதற்குப் பதில் ஈச்வரன்தான். ஈச்வர க்ருபைதான். ஜீவத்வம் ஒரே த்வைதம். ஆத்மா ஒரே அத்வைதம். அதனால் ஜீவத்வத்துக்குக் காரணமான மனஸையும், ஜீவபாவம் அற்ற ஆத்மாவையும் ஸம்பந்தப்படுத்த முடியாமல், 'இது எப்படி ஸாத்யம்? அதெப்படி ஸாத்யம்?' என்று கேள்விகள் கேட்கி நோம். இங்கேதான் ஈச்வரன் வருகிறான்!

ஈச்வரன் எப்படியிருக்கிறான்? த்வைதத்துக்கும் அத்வைதத் துக்கும் ஒரு பாலம் மாதிரி அவன் இருக்கிறான். ஒன்றை யொன்று தொட்டுக்கொள்ள முடியாத த்வைத - அத்வைத, இக்கரை - அக்கரைகளை ஸம்பந்தப்படுத்தி வைக்கும் பாலமாக அவன் இருக்கிறான். உள்ளுக்குள்ளே அத்வைதமாக ஆத்ம ஸ்வரூபமாக இருக்கிறான். வெளியிலே த்வைதமாக இத்தனை பிரபஞ்ச நாடகக் கூத்தும் அடிக்கிறான். நம் மனஸை அவன் ஏவிவிட்ட மாயை கட்டிப்போட்டு ஒரு சின்னக் கட்டுக்குள் வைத்திருக்கிறது. அவன் இம்மாதிரி மனஸினால் கட்டுப்பட்டவன் அல்ல.. 'ஆத்மாவானது மாயையோடு சேர்ந்துதான் ஈச்வரன், ஜீவன் இருவருமே உண்டாயிருந்தாலும் ஜீவன்தான் மனஸிடம் மாட்டிக்கொண்டு முழிப்பவன்; ஈச்வரன் அப்படி மனஸினால் பந்தப்படுத்தப்பட்டவன் அல்ல' என்று அத்வைத சாஸ்த்ரத்தில் நிறையச் சொல்லியிருக்கிறது. லோக வியாபாரமெல்லாம் திட்டம் போட்டுச் செய்யும் மஹா மனஸ், Cosmic Mind என்று ஈச்வரனையே சொல்லலாம்; ஆனால் அவனுக்குக் கட்டுப்படுத்துகிற உபாதியாக மனஸ் என்பது இல்லை என்பதைப் புரிந்து கொள்ள வேண்டும். அவன் என்னவும் பண்ணுவான். நம் புத்திக்குப் புரியாத தெல்லாம் அவனுக்கு ஸாத்யம். 'ஜீவ மனஸோ, புத்தியோ அந்தஃகரணமோ எப்படி இதைப் பண்ண முடியும், அதைப்

பண்ண முடியும்?' என்று கேள்வி கேட்பது போல, 'ஈசுவரன் எப்படி இன்னது பண்ண முடியும்?' என்று கேட்க முடியாது. மனஸினால் கட்டுப்படாதவனாதலால், எதுவும் செய்ய அவனால் முடியும்!

ஜீவன் தன் அந்தஃகரணத்தைக் கொண்டு என்ன ப்ரயத்னம் பண்ண முடியுமோ, அவ்வளவும் பண்ணினபின் அது அழிந்து நாசமடைவதற்கும், அதற்கு எட்டாததை (ஆத்மாவை) ஜீவன் எட்டுவதற்கும் அவன்தான் வழி செய்கிறான். ஜீவபாவத்தின் உச்சிக்கு ஒருத்தன் போய், அங்கேயிருந்தும் ஆத்மாவைத் தொட முடியவில்லை என்று கண்டுகொண்டு ஆத்மானுபவத் துக்குத் தவிக்கும்போது, ஜீவபாவத்தை அழித்து, இந்த்ரிய - மனோ - புத்திகளை இல்லாமல் பண்ணி, தன்னுடைய உள் ஸ்வரூபமான ஆத்மாவிலே ஐக்கியப்படுத்திக் கொள்கிறான்.

அத்வைத சாஸ்த்ரங்களில் இவ்வளவு plain-ஆக ஈசுவரானுக்ரஹத்தால்தான் ஞானம் என்று சொன்னதாகத் தெரியவில்லையே என்று கேட்கலாம். அத்வைத சாஸ்த்ரம் சொல்கிற ஞானம் என்பது அறிவால் அறிவதைக் குறிக்காது. ஆத்மா தன்னையே அனுபவத்தால் அறிந்து கொள்ளும் அத்வைதமான ஸாக்ஷாத்கார நிலைக்கேதான் ஞானம் என்று பெயர். ஆகையால் ஞானம் பெறுவது என்றால் மோக்ஷத்தை அடைவது என்றே அர்த்தம். ஈசுவரானுக்ரஹத்தால்தான் இது ஸித்திக்கிறது என்று அத்வைத சாஸ்த்ரத்தில் வலியுறுத்தி வெளிப்படையாகச் சொல்லியிருக்கக் காணோமே என்று கேட்கலாம். பகவானும் (அத்வைத) ஞானவழியில் இங்கே பேசுவதால்தான் ஈசுவர க்ருபையைச் சொல்லவில்லை என்றால், ஏன் அந்த வழியில் இதைச் சொல்லக் கூடாது என்று கேட்கலாம்.

(விடையாக) ஒரு காரணம் (தோன்றுகிறது). அதாவது: அத்வைத லக்ஷ்யம் த்வைத ஞானத்தை (அல்லது 'ஸரியாய்ச் சொல்ல வேண்டுமானால், த்வைத அஞ்ஞானத்தை) அறவே போக்கடிப்பதுதான். அத்வைத ஸாதனையின் கடைசிக் கட்டமாக மனஸை அடக்கி அழிக்கிற ப்ரயத்னத்தின்போது ஈசுவரனைப் பற்றிச் சொன்னால் என்ன ஆகும்? த்வைதத்தைக் கொண்டு விட்டதாகத்தான் ஆகும். ஜீவனுக்கு வேறாக இருப்பவன்தான் ஈசுவரன். 'அவன் இவனுக்கு க்ருபை

செய்கிறான்' என்பதாலேயே அவனும் இவனும் வேறுவேறு தான் என்றாகிறது. அதோடு கூட, அவனும் (ஈசுவரனும்) உள்ளுக்குள்ளே பரம அத்வைத ஸ்வரூபியானாலும், தன் க்ருபைக்குப் பாத்ரனாக ஒருத்தன் இருக்கிறான் என்று நினைத்து அப்படி க்ருபை செய்கிறான் என்றால், நினைப்பும் செய்கையும் உள்ள த்வைத பாவத்தையே காட்டுகிறானென்று ஆகிறது. இப்படி த்வைதத்துக்கு நிறைய இடம் கொடுக்கக் கூடிய ஒன்றை அத்வைத ஸாதனையின் மிக உயர்ந்த லெவலில் சொல்லி ஸாதகனை த்வைத பரமாகத் திருப்பக்கூடிய ஹேதுவுக்கு இடம் தர வேண்டாமென்றே அத்வைத சாஸ்த்ரங்களில் ஈசுவர க்ருபையாலேயே ஸித்தி என்று வெளிப்படச் சொல்லவில்லை என்று வைத்துக்கொள்ளலாம். 'நாம் சொல்லாததாலும், ஸாதகன் இதைத் தெரிந்து கொள்ளாததாலும் அந்த க்ருபாமூர்த்தி தன்னுடைய க்ருபையை நிறுத்தி வைத்துக் கொள்ளப் போவதில்லை. ஆனால் நாம் ஈசுவரனைப் பற்றிச் சொல்வதால், எத்தனையோ ப்ரயாஸைப்பட்டு அத்வைதத்துக்குத் தன்னைப் பக்வப்படுத்திக் கொண்டுள்ள இந்த ஜீவன் மறுபடி த்வைதமாக ஈசுவர பக்தி என்று போக நேரலாம். த்வைதமாக அவனிடம் பக்தி பண்ணுவதைவிட அத்வைதமாக அவனிலேயே ஐக்யமாவதுதான் லக்ஷ்யம். அந்த ஈசுவரனே அதைத்தான் விரும்புவான். அதனால் சொல்ல வேண்டாம்' என்று (அத்வைத க்ரந்த கர்த்தர்கள்) விட்டுவிட்டதாக வைத்துக் கொள்ளலாம்.

'ஐயையோ! ஈசுவர பக்தியை விட்டுவிட்டு ஒரு ஞானமா? அப்படியானால் அது மோக்ஷமேயில்லை; மோஹந்தான் அதிலே கொண்டுபோய் அவன் என்னைத் தள்ளுகிறானே!' என்று ஒரு பெரியவர் அலறிக்கொண்டு செய்ததாக ஒரு ச்லோகமே இருக்கிறது*. அவர் மாதிரி ஆகாமல், ஈசுவர பக்தியை மட்டும் விட்டு, ஈசுவரனை விடாமல் அவனுடைய

★ இங்கு குறிப்பிடப்படும் ச்லோகம்:

பஸ்மோத்தானஸ்து பத்ரமஸ்து பவதே ருத்ராக்ஷமாலே சுபே
ஹா ஸோபாந பரம்பரே கிரிஸுதா காந்தாலயாலங்க்ருதே!
அத்யாராதந தோஷிதேந விபுநா யுஷ்மத் ஸபர்யா-ஸுகா
லோகோச்சேதிநி மோக்ஷ-நாமநி மஹாமோஹே நிஸ்யாமஹே॥

அருள் உரை 10-வது புத்தகத்தில் இடம் பெற்றுள்ள முக்திக்கு முந்தைய நிலையில் பக்தி என்ற உரையில் இதற்கான விளக்கத்தைக் காணலாம்.

உள் ஸ்வரூபமான அருபத்தைப் பிடித்துக் கொண்டு அதிலே கரையவிட வேண்டுமென்றுதான், த்வைதமாக இருக்கிற வெளி ஸ்வரூபத்தை உச்ச லெவலிலே சொல்ல வேண்டாமென்று (அத்வைத க்ரந்த கர்த்தர்கள்) விட்டிருக்க வேண்டும்.

முதலிலே த்வைத மயமான கர்மானுஷ்டானத்தையும், த்வைதமாகவே ஈசுவரனை உபாஸிப்பதையும் அத்வைத சாஸ்த்ரத்தில் நன்றாக விதித்துத்தான் இருக்கிறது. அது மனஸை ஒருமுகப்படுத்துவதற்காகப் பயில்விக்கிற லெவலில் அங்கே த்வைதம் இருக்கலாம் இருக்க வேண்டியதே. இல்லாவிட்டால் (ஸாதகனுக்கு) ஒன்றும் புரியாமல் நாலாதிசையும் மனஸ் ஓடும்; அல்லது எங்கேயோ வெறிச்சென்று விட்டாற்போல சூன்யமாக இருக்கும். ஆனாலும், அப்புறம் அவன் ச்ரவண, மனனங்கள் செய்து, த்யானத்தில் தீவிரமான நிதித்யாஸனத் துக்குப் போய்விடும்போது த்வைதத்தைச் சொல்லி, ஆத்மாவில் ஒருமுகப்பட ஆரம்பித்திருக்கிற சித்தத்தைக் கலையும்படிப் பண்ணக் கூடாதல்லவா?

ஸத்ய தத்வத்தை மறைத்து த்வைதக் காட்சிகளையும் அனுபவங்களையும் உண்டாக்கும் சக்தியைத்தான் மாயை என்பது. அந்த ஸத்யமான ஆத்ம தத்வத்துக்கு அன்னிய வஸ்துவே கிடையாதாதலால் இந்தக் காட்சிகள், அனுபவங்கள் ஆகியவையும் அதனுடைய வேஷங்கள்தான். ஸத்ய தத்வத்தை மறைப்பதை ஆவரணம் என்றும், அந்த ஒன்றையே பல வேஷங்களில் காண்பிப்பதை விசுஷபம் என்றும் சொல்வார்கள். மாயைக்கு ஆவரண - விசுஷப சக்திகள் இருக்கின்றன என்று சொல்வார்கள். இப்படி மாயையால் வேஷங்கள் போடுபவன்தான் ஈசுவரன். அதாவது ப்ரஹ்மமே மாயையோடு கூடி ஈசுவரனாகி த்வைதங்கள் நிறைந்த ஜகத்தைத் தன்னிலேயே தோற்றுவித்துக் கூத்தடிக்கிறது.

அதென்ன ப்ரஹ்மம் என்றால் அது ஆத்மாதான். சின்ன ஜீவனுக்கு மூலம் என்ன என்று பார்க்கும்போது ஆத்மா என்று சொல்கிறோம். பெரிய ஜகத்துக்கு மூலம் என்ன என்று பார்க்கும்போது ப்ரஹ்மம் என்கிறோம். ஜீவ மூலமும் ஜகத் மூலமும் ஒன்றுதான். ஒன்றிலிருந்தேதான் ஜீவ-ஜகத்துக்கள் தோன்றியிருப்பது. ஜீவ மூலமான ஆத்மாவுக்கு அன்னியமாக எதுவுமில்லை என்று சொன்னபின் ப்ரஹ்மம் மட்டும் அதற்கு.

வேறாக இருக்க முடியுமா? ஆத்மாவும் ப்ரஹ்மமும் ஒன்றே தான். ஆனாலும் அந்த ஒரே ஸ்த்ய வஸ்துவை ஜீவனை மட்டும் குறித்ததாகச் சொல்லும்போது ஆத்மா என்றும், எத்தனையோ லக்ஷக்கணக்கான ஜீவராசிகளும் கோடானு கோடி வஸ்துக்கள் கொண்டதான ஜட ப்ரபஞ்சமும் அடங்கிய ஜகத்தைக் குறித்ததாகச் சொல்லும்போது ப்ரஹ்மம் என்றும் சொல்வதாயிருக்கிறது.



ஜீவன் ஈச்வரனிடமிருந்தே

ஆத்மா மாயையோடு கூடி ஈச்வரனாயிருக்கிறது. ஆத்மாவே மாயையால் ஜீவதையை அடைந்திருக்கிறது என்பதில் அத்வைதிகளுக்கு ஒரே அபிப்ராயம்தான். ஜீவர்களுக்கு மேலே இருந்துகொண்டு ஈச்வரன் ஜகத்தை ஆட்டிப் படைப்பதையும் எல்லா அத்வைதிகளும் ஒப்புக் கொள்வார்கள். ஆனால், ஜீவன் ஈச்வரனிலிருந்துதான் தோன்றினான்; ஜீவத்தோற்றத்தை ஈச்வரன்தான் ஏற்படுத்துகிறான் என்று அவர்களில் எல்லோரும் தீர்மானமாகச் சொல்வதில்லை. அதாவது ப்ரஹ்மம் முதலில் மாயையோடு கூடி ஈச்வரனாகி, அப்புறம் அந்த ஈச்வரன் ஜீவனை உண்டாக்குகிறான் என்று சொல்லாமல், 'ஆத்மாவே மாயையால் ஜீவனாயிருக்கிறது; ஈச்வரனுமாயிருக்கிறது' என்று மட்டும் சொல்லி விட்டுவிடுவதும் உண்டு.

ஆனால் பகவான் கீதையில் புருஷோத்தம யோகத்தில் ஸ்பஷ்டமாகவே இப்படிச் சொல்லியிருக்கிறார். புருஷோத்தமன் என்று தன்னையேதான் காட்டிச் சொல்கிறார். புருஷோத்தமன் யாரென்றால் அவன்தான் ஈச்வரன், பரமாத்மா எனப்படுபவன்; அதாவது த்ரிலோகத்துக்குள்ளும் புருந்து அதைத் தாங்கிக் கொண்டிருப்பவன் என்று சொல்லியிருக்கிறார்*.

ஆசார்ய பாலியத்தில் இங்கே நிர்குண ப்ரஹ்மத்தைச் சொல்லாமல் புருஷோத்தமன்தான் நாராயணன் என்று பெயர் பெற்றவன் என்றே ஸகுணமாகச் சொல்லியிருக்கிறது. இப்படிப்பட்ட ஈசுவரனாக இருந்து கொண்டு பகவான் என்ன சொல்கிறாரென்றால்:

மமைவாம்சோ ஜீவ லோகே ஜீவ பூத: ஸநாதந: I

மந: ஷஷ்டாநீந்த்ரியாணி ப்ரக்ருதிஸ்தாநி கர்ஷதி: II

(15.7)

‘நித்யனான என்னுடைய அம்சமே ஜீவ லோகத்தில் ஜீவனாகத் தோன்றி, ப்ரக்ருதியிலே இருப்பு கொண்ட மனஸையும் பஞ்சேந்த்ரியங்களையும் தனதாக இழுத்து வைத்துக் கொண்டிருக்கிறது’ என்கிறார்.

(இங்கே ஐந்து இந்த்ரியங்களோடு மனஸையும் ஒரு இந்த்ரியமாகவே சேர்த்து ஆறு இந்த்ரியங்கள் - ‘ஷஷ்டானி இந்த்ரியாணி’ - என்கிறார். இப்படிச் சொல்லும் வழக்கமும் உண்டு. ஆசார்யாஸ்கூட ‘ஷட்பதி’ என்ற ஸ்தோத்ரத்தில் இந்த அபிப்பிராயத்தை வெளியிட்டுக் கொஞ்சம் வார்த்தை விளையாட்டுப் பண்ணியிருக்கிறார்.

ஆகக்கூடி ஈசுவரன்தான் தன்னுடைய லவலேச அம்சத்தினால் ஜீவனாகி இருக்கிறான். ஜீவன் அவனிடமிருந்துதான் வந்திருக்கிறான். ப்ரக்ருதி என்கிறது மாயைதான். மாயையைத் தனக்கு விஷயமாகக் கொண்ட மனஸானது இந்த ஈசுவராம் சத்தினால் இழுத்து வைத்துக் கொள்ளப்படுகிறது என்றால் என்ன அர்த்தம்? வேறு என்ன அர்த்தம்? - அந்த ஈசுவரனே தான் இப்படி ஒரு மனஸை ஜீவனுக்குக் கொடுத்து அது மாயையிலே ப்ரவ்ருத்திக்க வேண்டுமென்று வைத்திருக்கிறானென்றே அர்த்தம்!

இதனாலேயே, இதிலிருந்து விடுவிக்கக் கூடியவனும் அவன் தான் என்று தெரிகிறது. இவன்தான் இழுத்துச் சேர்த்து வைத்தவன் என்றால், பிடுங்கிப் போடக்கூடியவனும் இவன் தானே?

மாய ப்ரக்ருதியில் ஒரு மனுஷ்யன் எப்படிப்பட்ட தன்மைகள் கொண்ட ஜீவனாக ஆக்கப்படுகிறானோ அதை அந்த

ஜீவனுடைய ப்ரக்ருதி என்றே சொல்வார்கள். ப்ரக்ருதி என்றால் இங்கே இயற்கை என்று அர்த்தம் கொடுக்கிறது. வெளி உலகத்தில் இயற்கை, இயற்கையன்னை என்பதெல்லாமும் ப்ரக்ருதிதான். எல்லாம் மாயை செய்த ஸ்ருஷ்டிதானே?



மாயையை

அடக்குவது ஈசனே

இங்கே இன்னொன்றுகூட சொல்லத் தோன்றுகிறது; ப்ரக்ருதியில் ஜீவனை ப்ரவ்ருத்திக்க விட்டவன் எவனோ அந்த ஈசுவரனின் க்ருபையிருந்தால்தான் அதிலிருந்து 'ரிலீஸ்' ஆகி மோக்ஷமடையலாம் என்பது ஸம்பந்தமான விஷயம்தான்.

ஆரம்பத்திலேயே சொன்னேன், 'ஞானவானாகயிருந்தால் கூட ப்ரக்ருதியை எப்படி நிக்ரஹம் பண்ண முடியும்? என்று பகவானே கேட்டார் என்று. ஆனால், ப்ரக்ருதி என்கிற மாயை அடங்கினால்தான் மோக்ஷம். ப்ரக்ருதி என்ற மாயை உற்பத்தி செய்த சரக்குதான் மனஸ். மனஸ் அடங்கினபின் ஜீவன் மோக்ஷம் பெறுகிறான் என்று இத்தனை நேரம் சொன்னேனே தவிர, மாயை அடங்குவதைப் பற்றிச் சொல்லவில்லை. அத்வைத சாஸ்த்ரங்களிலும் மனஸை அடக்கச் சொல்லித்தான் ஸாதகனுக்கு உபதேசமேயொழிய 'மாயையை அடக்கு' என்று சொல்வதில்லை.

ஏன்? ஏனென்றால் அது இவனுக்கு மேற்பட்ட மஹாசக்தி. இவனையே உண்டாக்கிய சக்தி அது. ஆகையால் இவன் அதை அடக்க முடியாது. அதன் வசப்படாமல் தன் மனஸை இழுக்க ப்ரயத்தனப்படுவதுதான் இவனால் முடிந்தது. இந்த ப்ரயத்தனத்தையும் ஸபலமாக்குவது (பலிதமாக்கித் தருவது) ஈசுவர க்ருபைதான். ஜீவனுடைய மனஸ் அடங்கினபின் மாயாசக்தி மறுபடி மனஸை முளைக்கப் பண்ணாமலிருக்க வேண்டுமே!

மனஸேயில்லாமலிருந்த ஆத்மாவில்தானே முதலில் மாயையை இருப்பாகக் கொண்ட மனஸை ஈச்வரன் இழுத்து வைத்து ஜீவபாவம் உண்டாயிற்று? இப்போதும் ஜீவன் மனஸை ஆற்றுப்போகப் பண்ணி ஆத்மாவாகிறபோது அப்படி இவன் மறுபடி மாயா ஸம்ஸாரத்தில் விழும்படியாக அந்த ஈச்வரன் பண்ணலாமோ, இல்லையோ? அப்படி நடக்காமல் பலபேர் அத்வைத ஸாக்ஷாத்காரம் பெற்றிருக்கிறார்களென்பதால், ஈச்வரனேதான் மாயா சக்தியை அடக்கி, ஜீவனுக்கு ஆத்ம ஸித்தி லபிக்கச் செய்கிறானென்று தெரிகிறது.

அபூர்வமாகவே இருந்தாலும், இப்படி அபூர்வமாகவும் பலபேர் மனோ நிக்ரஹம் செய்து ஞானியாகி, அப்புறம் ஸதா ஆத்ம ஸ்வரூபத்திலேயே நிலைத்திருக்கிறார்களென்றால், ஈச்வரன்தான் அப்படிப் பரம க்ருபையினால் இவர்களை நிலைத்திருக்கும்படியாக விட்டிருக்கிறானென்று அர்த்தம். ஞானியாலேயும் அடக்க முடியாது என்று அவனே சொன்ன ப்ரக்ருதியை அவனொருத்தன்தான் அடக்க முடியும். அப்படி அவன் அடக்குகிற பரம க்ருபையால்தான் எவருக்குமே மோக்ஷஸித்தி என்பது ஸாத்யமாகிறது.

ஜீவன் ஈச்வரனிலிருந்து தோன்றினவனா என்ற விஷயத்தில் இருந்தோம். கீதையில் அப்படித்தான் இருக்கிறது என்று காட்டினேன்.



ஜீவ - ஈச்வர
வித்யாஸம்

ஜீவனானவன் மாயையின் ஆவரண சக்தி, விசேஷ சக்தி இரண்டுக்கும் ஆளானவன். ஆத்மா இன்னதென்று இவன் தெரிந்துகொள்ள முடியாதபடி ஆவரண சக்தி மறைக்கிறது. த்வைத ப்ரபஞ்ச வ்யாபாரத்திலேயே இவனுடைய மனஸுக்கும் இந்த்ரியங்களுக்கும் விஷயம் இருப்பதால் விசேஷ சக்தி

யும் இவனை நன்றாக ஆட்கொண்டிருக்கிறது.

சச்வரன் விஷயம் இப்படியில்லை. அவன் எப்படியிருக்கிறான்? மாயையோடு கூடின ஆத்மா அல்லது ப்ரஹ்மத்தான் சச்வரன். மாயை ஸம்பந்தப்படாத நிலையெத்தான் ஆத்மா அல்லது ப்ரஹ்மம் என்றே குறிப்பாகச் சொல்வது; ஸம்பந்தப்பட்ட நிலையில் அது தன்னைக் காட்டிக்கொண்டவுடனே அதை சச்வரன் என்று சொல்ல ஆரம்பித்துவிடுகிறோம். எதனோடும் ஸம்பந்தப்படாத ஆத்மாவை எப்படி மாயையோடு ஸம்பந்தப்பட்டதாகச் சொல்லலாமென்றால், இதுவும் அதன் மாயைதான்!

சச்வரன் மாயா ஸம்பந்தமுள்ளவனானாலும் ஜீவனுக்கும் அவனுக்கும் ரொம்ப வித்யாஸமுண்டு. ஜீவன் மாயைக்குக் கீழ்ப்பட்ட சக்தி; ரொம்பவும் கீழ்ப்பட்ட சக்தி. அதன் ஆதிக்கத்தில் இருப்பவன். இவனுடைய ஜீவத்வத்தை உண்டாக்கியிருப்பதே மாயைதான். ஆத்மாவை, ப்ரஹ்மத்தை சச்வரன் என்று வேறுபோல் ஆக்கியிருப்பதும் மாயைதானென்றாலும், இது அவனே செய்துகொண்ட விளையாட்டுதான். மாயையை அவன் அடக்குவான். மாயை அவனுக்கு அதீனமானது. அவன்மேல் அது ஆதிக்கம் செலுத்தவே முடியாது. ப்ரஹ்மத்தினிடத்தில், அதைக் கொண்டே மாயா சக்தியால் ஜகத் தோற்றத்தை அவன் கல்பித்து அதன் வ்யாபாரத்தை நடத்துகிறானென்ற அளவில் அவனை மாயையின் விகேஷப சக்திக்குப் பாத்ரனாக மட்டும் அத்வைத சாஸ்த்ரங்கள் சொல்லும்; ஆனாலும் ப்ரஹ்மத்தை அவனிடமிருந்து மாயையாலும் மறைக்க முடியாததால் அதன் ஆவரண சக்திக்கு அவன் கொஞ்சமும் ஆளாவதில்லை என்று அவற்றில் சொல்லியிருக்கிறது. ப்ரஹ்மத்தை அவனிடமிருந்து மறைக்க முடியாது என்பதற்கு அர்த்தம், அவன் எப்போதும் உள்ளுக்குள்ளே ப்ரஹ்மமாகவே இருக்கிறான் என்பதாகும். வெளியிலே இத்தனை கூத்து இருந்தாலும் அவனது ஆத்ம ஞான நிலை கொஞ்சங்கூட பாதிக்கப்படுவதில்லை.

இப்படி அவன் த்வைத - அத்வைதங்கள் இரண்டிலும் இருப்பதால்தான், மனஸிடம் ஸம்பந்தமே படமுடியாமல் ஒரே அத்வைதமாக உள்ள ஆத்மாவுக்கும், ஆத்மாவிடம் ஸம்பந்தப்படவே முடியாமல் ஒரே த்வைதமாக உள்ள ஜீவ மனஸுக்கும் பாலமாக இருக்க முடிகிறது. தன் விஷயத்தில் ஆத்மாவை

மாயை மறைக்க முடியாமல் வைத்துக் கொண்டு, அதே ஸமயம் மாய ப்ரபஞ்சத்தையும் ஆண்டு கொண்டிருக்கிற அவன் ப்ரபஞ்சத்திலுள்ள ஜீவனிடமும் ஸம்பந்தம் வைத்துக் கொண்டு, மறைவில்லாத வெட்ட வெளியான ஆத்மாவையும் அனுபவித்துக் கொண்டிருக்கிறான். இப்படி இரண்டிலும் ஸம்பந்தப்பட்டிருப்பதால் அவன்தான் இந்த வெட்டவெளிக் குக் கொண்டு சேர்க்கக் கூடிய பாலமாக இருக்கிறான். அவன் இப்படி இரண்டுமாக இருப்பது நமக்குப் புரியாது. புரியாத புதிராகவேதான் கொஞ்சங் கொஞ்சமாக த்வைத மனஸையும் அத்வைத ஆத்மாவிலே கரைத்து ஜீவனை அதுவாகவே ஆக்கிவிடுகிறான்.

இதைக் கொஞ்சம் புரியவைப்பதற்கு ஒரு த்ருஷ்டாந்தம் வேண்டுமானால் சொல்லிப் பார்க்கலாமென்று தோன்றுகிறது. ஓர் இரும்புக் குண்டு இருக்கிறது. அதை வாயுவிலே கரைப்பது என்றால் எப்படி முடியும்? அதுவாகக் த்ரைய முடியாது. பெரிசாக furnace-ல் (ஊது உலையில்) இரண்டாயிரம், மூவாயிரம் டிகிரிக்கு நெருப்பை உண்டாக்குகிறார்கள். அந்த நெருப்பும் வாயுதான். என்னவோ ஒரு gas என்கிறார்கள்.* அந்த (எரி)வாயுதான் இப்படி நெருப்பாக எரிவது. வாயு என்றாலும் கண்ணுக்குத் தெரியாமலில்லை. பெரிய ஜ்வாலையாக, கண்ணையே பறிக்கிற மாதிரித் தெரிகிறது. இப்படிப்பட்ட ஜ்வாலையில் காய்ச்சினால், எத்தனை கெட்டியாக இருந்த இரும்புக் குண்டும் இளகி த்ரவமாகி, அப்புறம் அந்த த்ரவமும் வாயுவாகி மறைந்து போய்விடுகிறது.

இப்படித்தான் மாயையில் போட்டு நன்கு கிட்டித்த அந்தஃகரணம் குண்டு மாதிரி கிண்டாக ஆத்மாகாசத்தில் - 'ஆத்மா என்ற வாயுவெளியில்' என்று வைத்துக் கொள்வோம்; அதில் - கரைய முடியாமல் தனக்குத் தனியான ஜீவபாவத்தைக் கற்பித்துக்கொண்டு கிடக்கிறது. வாயுவாக இருந்து கொண்டிருந்தாலும் ஜ்யோதிஸ் என்ற ரூபத்தோடுகூட இரும்பைத் தொட்டு, அதற்குள்ளே தன் சக்தியைச் செலுத்தி உருக்குகிற ஜ்வாலை மாதிரி ஈச்வரன் இருக்கிறான். ஆத்மாவைப் போல இல்லாமல் இவன் ஜீவனோடு ஸம்பந்தப்பட முடியும். அவனுடைய மனஸை உருக்கி இளக்க முடியும்.

* ஸ்ரீசரணர்கள் குறிப்பிடுவது ஆக்ஸி-ஆஸிடிவின் காஸாக இருக்கலாம்.

அப்புறம் வாயு மாதிரிப் பரவிப் பறக்க வைக்க முடியும். ரூபமற்ற வாயு போன்ற தன்னுடைய ஆத்ம ஸ்வரூபத்திலேயே இந்த மனஸும் இரண்டறச் சேர்ந்து மறையும்படியாகவும் பண்ண முடியும்.

கெட்டியான த்ருட பதார்த்தமான இரும்பு த்ரவமாக இளகி உருகி, வாயுவாக ரூபத்தை இழப்பதற்கிடையே த்ருடமு மில்லாமல் வாயுவுமில்லாமல் எத்தனையோ நிலைகள் உண்டு. இப்படியே நம்முடைய த்வைத புத்திக்கு வராததாகவும், ஆனால் அத்வைத ஸ்திதியிலும் சேராததாகவும் ஜீவனுக்கு எத்தனையோ (இடை) நிலைகளை ஈச்வரன் கொடுக்கிறான். இவற்றைப் பற்றி நாம் 'எப்படி முடியும்?' என்று கேள்வி கேட்டுக்கொண்டேயிருக்க வேண்டியதுதான். 'ஆன்ஸர்' அந்த நிலைகளுக்கு நாமே போனால்தான் தெரியும்! ஆனால் அப்ப டித் தெரிந்துகொண்டதை நாம் மற்றவர்களுக்குச் சொல்ல முடியாது! ஏனென்றால் தெரிந்து கொண்டது இந்த லோகத் தின் த்வைதத்துக்கு மேலே போய்க்கொண்டிருக்கிறபோது; அதைத் தெரிவிக்க வேண்டியதோ இந்த த்வைத லோகத்தின் நிலைக்கு வந்தபோது! அந்த அனுபவ நிலைகளுக்கு போனால் தான் அது தெரியும். அறிவால், வார்த்தையால் விளக்கி வைக்க முடியாது. தித்திப்பு முதலான ரூசிகளையோ, சிவப்பு முதலான கலர்களையோ வார்த்தையில் புத்தியால் கொண்டு வர முடியுமா? ஏதோ கோடி காட்டலாம். அவ்வளவுதான் த்வைதத்துக்கு மேற்பட்டவை அனுபவபூர்வமாகத் தெரிந்த பின், மற்ற ஜீவர்களுள்ள த்வைத லோகத்துக்கு வருவோமா என்பதே ஸந்தேஹம். ஆனால் எத்தனையோ ஞானிகளை அவன் லோகத்திலே வைத்து உபதேசம், அனுக்ரஹம் பண்ணும்படியும் செய்திருக்கிறானே! அவர்களும் இதை ஏன் சொல்லவில்லை என்றால், ஊட்டியில் அனுபவித்த குளிரை மெட்ராணில் 110 டிகிரி வெயில் அடிக்கும்போது சொல்லுங் கள் என்றால் எப்படி முடியும்? அந்த மாதிரி உச்சமான அனுபவ நிலையில் கண்டதைக் கீழான இன்னொன்றில் கொண்டு வரமுடிவதில்லை.

த்ரவமாக இளகுகிறது, உருகுகிறது, அப்புறம் வாயுவாகப் பறக்கிறது, பரவுகிறது என்றால் கெட்டியாய் இருந்தது மேலும் மேலும் ம்ருதுவாக, லேசாக ஆகிக் கொண்டே போகிறது

என்று அர்த்தம். அப்புறம் ரொம்ப லேசானபோது ரூபமே இல்லாமல் மறைந்துபோய்விடுகிறது. கெட்டியாக 'நான்' கொண்டாடிக் கொள்ளும் அஹம்பாவமனஸ் இப்படித்தான் நிறைய ஸாதனை பண்ணி ஈச்வர க்ருபையைப் பெற்றபின் மேலும் மேலும் ம்ருதுவாகவும் லேசாகவும் ஆகிறது. கெட்டி நிலையில் சைதன்ய ரச்மி ஏதோ துளிதான் ஜீவ மனஸில் ப்ரதிபலிக்கிறது. அது குழைந்து ம்ருதுவாகி இளகினால், த்ரவ பதார்த்தத்துக்குள் ஸூர்ய பிம்பம் நன்றாக ப்ரதிபலிப்பது போல் சைதன்ய ஒளி நன்றாக உள்ளே புகுந்து நிரப்புகிறது. ஆனால் பிம்பம் வேறே, ப்ரதிபிம்பம் வேறேதான். த்ரவமும் அதற்கப்புறம் ரொம்ப லேசாகி வாயுவாகிறபோதுதான் ஒளி மண்டலத்தில் ரூபமே தெரியாமல் ஒன்றாகிவிடுகிறது. இது மாதிரி பக்தி லயம், யோக லயம் முதலான இடைநிலைகளில் ஈச்வரகுணங்கள், சக்தி இவற்றிலே ஜீவன் நன்றாக ஊறி, அப்புறம் ஞான ப்ராப்தியில் நிர்ஞணமாய் - சாந்தமாய் இருக்கிற அவனுடைய ஆத்ம ஸ்வரூபத்தில் வித்யாஸமில்லாமல் ஒன்றாகி விடுகிறான். (ஆத்ம 'ஸ்வரூபம்' என்றாலும் அது 'அருபம்' தான்!)

த்வைதத்துக்கும் அத்வைதத்துக்கும் நடுவே பாலத்தில் போகிறபோது ஜீவமனஸின் கெட்டிருபம் கொஞ்சம் கொஞ்சமாக லேசானதாக மாறிக்கொண்டே வருகிறது.

த்ருட வஸ்து மாதிரி இல்லாமல் த்ரவ வஸ்து பரவும் தன்மையுள்ளதாக இருக்கிறது. வாயு பதார்த்தங்களோ த்ரவங்களை விடவும் வேகமாகத் தொலை தூரங்களுக்கும் பரவிவிடுகின்றன. இரும்புக்குண்டு த்ரவமாகவும், வாயுவாகவும் ஆகிற போது அந்தக் குண்டுதானா இது என்று ஆச்சர்யப்படும்படியாக ரூபம் மாறுகிறது; அருபமாகத் தேய்கிறது. இம்மாதிரி ஜீவ மனஸ் உருகி உருகிப் பரவப் பரவ, அதாவது கெட்டிப் பட்டுக் குறுகியிருந்த அதன் தன்மை போய் மேலும் மேலும் விஸ்தாரமாகிறபோது, அந்தப் பழைய மனஸ்தானா இது என்னும்படியாக மாறிக்கொண்டே போகிறது. த்வைதத்தில் ஒரேயடியாகக் கட்டுப்பட்டிருந்தது போய் அத்வைதத்தை நோக்கி விஸ்தரிப்புப் பெற்றுப் பரவுகிறது. இதனால்தான் ஸாதாரணமாக ஜீவமனஸுக்கு ஏற்பட முடியாத அதிந்த்ரிய சக்திகள் அதற்கு உண்டாகின்றன; அதிந்த்ரிய அனுபவங்கள்.

அதற்கு ஏற்படுகின்றன. எங்கேயோ நடப்பது தெரிகிறது, எவர் மனஸிலோ இருப்பது தெரிகிறது, எந்தக் காலத்திலோ நடந்ததும் - நடக்கப்போவதும் தெரிகிறது. இதற்கு என்ன அர்த்தம்? ஒரே த்வைதத்திலிருந்த நிலைமை மாறி த்வைத - அத்வைதமான ஈச்வரனில் கொஞ்சங் காலமாக ஊறி அவனுடைய தன்மைகளை இது எடுத்துக்கொள்கிறது என்று அர்த்தம். அவன் ஒன்றிலே குறுகி இராமல் எல்லா இடத்திலும், எல்லா உள்ளத்திலும், எல்லாக் காலத்திலும் இருக்கிற ஸர்வ வ்யாபி அல்லவா? அத்தனையிலும் இருக்கிற ஒருவன் என்பதால் அத்வைதம். 'அத்தனையிலும்' என்று பலவற்றைக் குறிப்பிடும் படி இருப்பதால் த்வைதம். 'ஏகமேவ அத்விதீயம்'★ என்று ஒன்றையான அத்வைதப் பொருளாயில்லாமல், பலவற்றினுள்ளே இருக்கிற ஒன்றான தத்வம் இது. ஜீவன் முழு த்வைதத்திலிருந்து, இப்படி இரண்டுமாயுள்ள ஈச்வரனில் தோய்ந்து, கெட்டி மனஸ் மாறி, விஸ்தாரமாகி மேலும் மேலும் அத்வைதத்தை நோக்கி உயர்ந்த அனுபவ நிலைகளைப் பெறுகிறான். அப்புறம்தான் வாயுவில் இரண்டறக் கரைக்க முடியாமலிருந்த இரும்புக் குண்டைக் கடைசியில் வாயு வாகவே ஆக்கிவிடுவதுபோல ஈச்வரன் தன் உள்நிலையான பரிபூர்ண அத்வைத ஸ்திதியில் ஜீவனை அபேதமாகக் கரைத்துக் கொண்டிடுவது.

ஒரே த்வைதமாக இப்போது நாமிருக்கிற நிலையும், ஒரே அத்வைதமாக ப்ரஹ்மம் இருக்கிற நிலையும் ஸந்தித்துக் கொள்ளவே முடியாது என்று நமக்குத் தோன்றினாலும், நடுவே த்வைதம் நீர்த்து நீர்த்து அத்வைதம் இறுகிவருகிற உபாஸனா நிலைகளும் ஒரு கட்டத்துக்கு அப்புறம் வருகின்றன. 'அத்வைதமாக ஆவதற்கு முற்பட்ட எல்லாமே உபாஸிக்கிற வன், உபாஸனா லக்ஷ்யம் என்ற த்வைதமுள்ளதுதான்; அவையெல்லாம் உபாஸனை என்பதோடு ஸரி; ஞானமாகாது - அத்வைதந்தான் ஞானம்' என்று சொல்லும் ஆசார்யாளே இந்த உபாஸனைகளிலும் ஒன்றுக்குமேல் ஒன்றாக அத்வைதத்துக்குத் தூக்கி விடுகிறவைகள் இருக்கின்றன என்று சொல்லியிருக்கிறார். அனேகவிதமான உபாஸனைகளைச் சொல்லும் சாந்தோக்யோபநிஷத்துக்கு 'ஸம்பந்தபாஷ்யம்' என்பதாகச் செய்

துள்ள உபோத்காதத்தில் (முன்னுரையில்), 'இந்த உபநிஷத்தில் 'அப்யுதயம்' என்பதாக லௌகிகமான உயர்ந்த பலன்களைத் தரும் கர்ம ஸம்பந்தமான உபாஸனைகள், கைவல்ய மோக்ஷத்துக்குக் கிட்டே சேர்ப்பதான பலன்களைத் தரும் உபாஸனைகள் ('கைவல்ய ஸந்நிக்ருஷ்டபலாநி'), அத்வைதத்திலிருந்து துளி மட்டுமே மாறுபட்டு ப்ரஹ்மத்தைக் குறித்ததான உபாஸனைகள் ('அத்வைதாத் ஈஷத்விக்ருத ப்ரஹ்ம விஷயாநி') என்று பலவிதமானவற்றைச் சொல்லியிருக்கிறது' என்று ஆசார்யாள் சொல்லியிருக்கிறார். இது விஷயத்தை நன்றாகத் தெளிவுபடுத்துகிறது. அதாவது, அத்வைத ஞானமாக இல்லாமல் உபாஸனையாயிருப்பதிலேயே அதற்குக் கொண்டு விடுபவையாகப் பல இருக்கின்றன என்கிறார்.

ஆனாலும், 'நிதித்யாஸனம் என்பதாகத் தீவிர ஆத்ம விசாரம் பண்ணும்போது ஈச்வரன் ஜீவ மனஸை எடுத்துக் கொண்டு மாற்றி ஆத்மாவில் சேர்க்கிறான்' என்று ஸ்பஷ்டமாக அத்வைத நூல்களில் சொல்லத்தானில்லை. ஆத்ம விசாரம் பண்ணிக்கொண்டே போனால் தானாக ஒரு கட்டத்திலே அந்த விசாரமும் நின்றுபோய் ஸ்வயம் ப்ரகாசமான ஆத்மாதானாகவே பளிச்சிட்டுவிடும் என்கிற ரீதியில்தான் சொல்லியிருக்கிறது. ஜீவனும் ப்ரஹ்மமும் அபேதம் என்பதைச் சொல்வதான உபநிஷத் மஹா வாக்யங்களை குருமுகமாக உபதேசம் பெற்று அதையே சிந்தனை பண்ணிப் பண்ணி நன்றாக உறுதிப்படுத்திக்கொண்டு, உறுதிப் படுத்திக்கொண்டதை உள்ளுக்குள்ளே நன்றாக இறக்கிவிடுகின்ற த்யானமாக நிதித்யாஸனம் செய்து கொண்டே போனால், 'டான்' என்று ஒருநாள் ப்ரஹ்ம ஞானம் பிறந்துவிடும் என்று சொல்லியிருக்கிறது!



அதிகாரிகளையொட்டி உபதேச மாறுபாடு

இந்த நாளில் எல்லாருக்கும் எல்லாவற்றையும் சொல்கிறது போல அப்போது பண்ண மாட்டார்கள். பாத்ரமறிந்து, யோக்யதை பார்த்து, அதிகாரம் உள்ளவருக்கே சொல்வார்கள். ஸரியாகப் புரிந்து கொள்ள முடியாதவர்கள், புரிந்துகொண்டாலும் அதை முறையாகப் பாடுபட்டு அனுஷ்டானத்துக்குக் கொண்டுவர முடியாதவர்கள், தப்பாகப் புரிந்து கொண்டதை அனுஷ்டானம் செய்து விபரீதத்தை உண்டாக்கிக் கொள்ளக் கூடியவர்கள் - என்றிப்படியெல்லாம் இருக்கக்கூடிய சராசரி ஜன ஸமுஹம் முழுவதற்கும் ஒரு பெரிய தத்வத்தை - நிரம்பவும் அப்யாஸ, வைராக்ய ஸாதனை தேவைப்படும் ஸித்தாந்தத்தை - சொல்ல மாட்டார்கள். 'ப்ரினடிங் ப்ரெஸ்' வராததால் ரொம்பக் குறைச்சலாகவே ப்ரதி எடுக்கக் கூடியதாகச் சுவடிகளில் அவர்கள் சாஸ்த்ரமாக எழுதிவைத்தது ஏன் யோக்யதையுள்ள பாத்ரர்களாக எவர் இருந்தனரோ, அதாவது 'அதிகாரி'களென்று கருதப்பட்டவர்களாயிருந்தார்களோ அவர்களுக்குத்தான் இவை ப்ரயோஜனப்பட்டன. யார் வேண்டுமானாலும் வாங்கி ஒரு பொழுதுபோக்குக்காக, அல்லது க்யூரியாஸிடிக்காகப் படிக்கிற விதத்தில் பெரிய விஷயங்கள் புஸ்தகங்களில் இறைபடவில்லை.

நானேகூட கூட்டத்தில் பேசும்போது ஜனங்களுக்கு எட்டாத தத்வங்களை இப்போதே எல்லாரும் அப்யஸிக்க வேண்டுமென்கிறாற்போல வற்புறுத்திச் சொல்லிக்கொண்டு போனால் அது தப்புத்தான். ஸதா ஸர்வ காலமும் மாயையிலேயே உழன்று கொண்டிருக்கிற ஸர்வ ஜனங்களும் இந்த மாயைக்கு அப்பாற்பட்டதாக ஆத்மா என்று ஒன்று இருப்பதை தினமும் கொஞ்சம் நினைத்துக் கொள்ளத்தான் வேண்டும். எல்லாரும் அப்படிச் செய்ய வேண்டுமென்பதற்குத்

தான் அத்வைதத்தைப் பற்றி உபன்யஸிப்பது. அந்தப் பரம தத்வம் ஒருத்தருக்குக்கூட நஷ்டப்பட்டுப் போகாமல் அதை எல்லாருக்கும் தெரிவிக்க வேண்டிய கடமை ஆசார்யாளுடைய மடத்திலிருக்கிற எங்களுக்கு இருக்கிறது. ஆனாலும் தினமும் கொஞ்சம் அத்வைத நினைப்பு இருக்கணுமென்றுதான் சராசரி ஜனங்களுக்குச் சொல்லணுமே தவிர, இப்போதே எல்லாரும் எல்லாவற்றையும் விட்டுவிட்டு ஆத்ம விசாரத்தில் உட்காருங்கள் என்று சொல்லக்கூடாது. அது, ஸாத்யமில்லாததைச் சொல்வதே யாகும். அதிகாரிகளாயில்லாதவர்கள் அப்படிச் செய்யப் பார்த்தால் அனேகக் கஷ்டங்கள், கெடுதல்கள் ஏற்படும். ஆகையால் த்வைதமான கர்மா, பக்திகளையே பொதுமக்களுக்கு அதிகம் சொல்லி, அதில் அவர்கள் நன்றாக இறங்கி அப்யஸிக்கிற அளவுக்கு வற்புறுத்திச் சொல்லி, அத்வைத லக்ஷ்யத்தை நினைவூட்டுவதோடு நிறுத்திக் கொள்ள வேண்டும்.

‘கார்யத்திலேயே பற்று வைக்கக் கூடியவர்களாயிருக்கிற பாமர ஜனங்களுக்கு காரியமில்லாத வேதாந்த ஸத்யங்களைச் சொல்லி புத்தியைக் குழப்பப்படாது’ என்றே கீதையில் பகவான் கட்டளை போட்டிருக்கிறார்.*

த்வைதத்துக்கே அதிகாரிகளாகத் தற்போது இருக்கிறவர்களைக் கொஞ்சம் கொஞ்சமாகப் பக்வப்படுத்தித்தான் அத்வைதத்தை ஸாதனையாக அப்யஸிப்பதற்கான விஷயங்களைச் சொல்ல வேண்டும். த்வைதமாகவே முதலில் நிறைய ஆரம்பித்து, கொஞ்சம் கொஞ்சமாகக் குறைத்துக் கொண்டே போய் அப்புறம் அத்வைதத்தை நிறையச் சொல்ல வேண்டும்.

த்வைத - அத்வைத அதிகாரிகளைப் பொறுத்தே உபதேசம் வித்யாஸமாயிருக்க வேண்டும். இதில் முக்கியமாக, இப்போது நாம் எடுத்துக் கொண்டுள்ள விஷயத்தில், கவனிக்க வேண்டியது என்னவென்றால், ‘த்வைத அதிகாரிகளுக்கு ஆரம்பத்திலிருந்தே அத்வைத லக்ஷ்யம் என்ற ஒன்றைத் துளி சொல்ல வேண்டும், அப்புறம் பக்வப்படுத்திக் கொண்டே போய் அத்வைதத்துக்கு அதிகாரியாக்க வேண்டும்’ என்பதால் இவர்

* அருள் உரை 46-வது புத்தகத்தில் இடம்பெற்றுள்ள தலைவர் கடமை கீதை உபதேசம் என்கிற உரையைப் பார்க்கவும்.

களுக்கு முழுக்கவும் த்வைத உபதேசத்தோடேயே முடித்து விடக் கூடாது என்றாகிறது. ஆனால், இவர்கள் அத்வைதத்துக்கு அதிகாரிகளாவதற்குப் பக்குவப்பட்ட பிற்பாடோ இவர்களுக்கு த்வைதத்தைப் பற்றிக் கொஞ்சங்கூடச் சொல்லக் கூடாது. அங்கே இங்கேகூட த்வைதத்தில் இவர்களுடைய சித்தம் போகவிடாமல் முழுக்க முழுக்க அத்வைதமாகவே சொல்லிக் கொண்டு போய் அதிலேயேதான் இவர்களை ஆணி அடித்தாற்போல நிறுத்த வேண்டும்!

த்வைதிகள்தான் த்வைதத்துக்கு மேலே அவர்கள் போக வேண்டியதான நிலைகளைப் பற்றிக் கொஞ்சம் கொஞ்சமாகத் தெரிந்து கொள்ள வேண்டுமே தவிர, அத்வைத ஸாதகர்கள் அவர்கள் விட்டுவிட்டு வந்த த்வைத ஸமாசாரங்களை மறுபடி நினைத்துக் கொள்ள வேண்டியதில்லை. அவற்றை மறக்கத் தான் வேண்டும். அதனாலேதான் அப்படிப்பட்டவர்களுக்கான சாஸ்த்ரங்கள் ஈச்வரன், ஈச்வர க்ருபை உள்பட த்வைதமான, த்வைதாத்வைதமான எதையும் விஸ்தரிப்பதில்லை.

நம்முடைய தேசத்தில் தத்வங்கள் அறிவு மட்டத்தோடு நிற்காமல், அவற்றின் அனுபவத்தைப் பெறுவதற்கான அனுஷ்டானங்களையும் விஸ்தாரமாகக் கொண்ட ஸம்பந்தாயங்களாக இருக்கின்றன. இவற்றை அனுஷ்டிக்கக்கூடிய அதிகாரிகளா என்று பார்க்காமல் லெக்சர் பண்ணினால் அது ஸரியே இல்லை. அத்வைத ஸித்தாந்தத்தைப் போல மஹாபாவிகளே கடினமான நீண்ட ஸாதனைக்கப்புறம்தான் அனுபவத்துக்குக் கொண்டுவரக் கூடியதான தத்வ சாஸ்த்ரத்தை ஜனநாயக ரீதியில் ப்ரசாரம் செய்வது யுக்தமில்லை.*

அத்வைத சாஸ்த்ரங்கள் கர்மானுஷ்டானம், உபாஸனை

* இவ்வுரையின் பெரும்பாலான பகுதிகள் பொது உபன்யாஸங்களில் கூறப்படாதவை; ஒரு சில ஸாதகர்கள் அல்லது பண்டிதர்களுக்கிடையில் ஸ்ரீ சரணர்கள் அருளியவையும், ஒரே ஸாதகர்களின் கேள்விகளுக்குத் தந்த பதிலுமே இதில் முக்யமான பங்காக அமைந்துள்ளது. இவற்றை இங்கு தொகுத்தளித்துப் பலருக்கும் தெரிவிப்பதற்கு ஒரு ஸமாதானம் பிற்பாடு இவ்வுரையிலேயே வருவதாகத் தொகுப்பாசிரியர் கருதியே இவ்விதம் செய்துள்ளார். அதாவது, அத்வைத ஸாதனையில் கணிசமாக முன்னேறிய வர்களுக்கு மாத்ரமில்லாமல், பொதுவாக ஆன்மிக நாட்டம் கொண்ட

ஆகியவற்றில் நன்றாக முன்னேறி, அவற்றையும் விட்டுவிட்டு ஸன்னியாஸம் வாங்கிக்கொண்டு மஹாவாக்ய உபதேசம் பெற்று ஆத்ம விசாரம் செய்ய ஆஸ்தை உடையவர்களாகக் கருதியே முக்கியமாக எழுதப்பட்டவை. முன்னே சொன்னாற்போல, இவர்களை இவர்கள் புத்தியூர்வமாக சாதனை செய்யும் வரையில் அத்வைதத்திலேயே ஆணி அடித்தாற்போல நிலை நிறுத்த வேண்டுமென்ற அபிப்ராயத்தில்தான் த்வைதமான ஈசுவர க்ருபையைப் பற்றிப் பளிச்சென்று சொல்லாமல் விட்டது. நிதித்யாஸனத்தில் மேலே மேலே உயர்ந்த நிலைகள் கிட்டி மனோ நாசத்திலேயே முடிந்து ஆத்ம ஸாக்ஷாத்காரம் ஏற்படுகின்றதென்று சொன்னாலும் இப்படி மேலும் மேலும் உயர் நிலைகளை அடைவிப்பது ஈசுவர க்ருபைதான் என்று சொல்லி, இவனுக்கு வேறான ஓர் ஈசுவரனை அந்த இடத்தில் வலியுறுத்துவதில்லை!

ஈசுவரன் மஹா மாயாவி! அவனன்றி அணுவும் அசையாது என்கிறார்கள். ஆனாலும் அவன் நம் மனஸிலே புகுந்து கொண்டுதான் நம்மை நினைக்கப் பண்ணுகிறான் என்பது கொஞ்சம்கூடப் புரியாத நிலையிலேயே நம்மை வைத்திருக்கிறான். நம் நினைப்பு கன்னாபின்னா என்று இருப்பதைப் பார்க்கும்போது, 'இது நிச்சயமாக அவன் நினைப்பதாயிருக்க முடியாது; இப்படிப்பட்ட நினைப்புகள் அவனுக்கு ப்ரீதியாக இருக்காது' என்று தோன்றுகிறது. நல்ல நினைப்புகளைத் தூண்டிவிடும்படி அவனிடமே ப்ரார்த்திக்கிறோம். காயத்ரிக்கே அதுதான் அர்த்தம் ஆனதால், எல்லாம் ஈசன் செயலே என்று சொன்னாலும், அவன் 'நம் செயல்' என்று நாம் ஏதோ செய்து பார்த்து, முட்டி, மோதிக்கொண்டு, அதனாலேயே அறிவு பெறுகிறோமா என்று பரீக்ஷிக்கிற விதத்தில்தான் நமக்குத் தனி மனஸைக் கொடுத்து வேடிக்கை

எல்லோருக்கும் கண்ணன் தோபதேசம் செய்தபோது, அத்வைத சாஸ்த்ரத்தில் வெளிப்படச் சொல்லாத பல கருத்துகளையும் வெளியிட்டிருக்கிறார் என்று ஸ்ரீ சரணர்கள் எடுத்துக் காட்டியிருக்கிறார்கள். அதேபோல ஒரு குறிப்பிட்ட மார்க்கத்தில் அதிகம் செல்லாவிடினும் பொதுவான ஆன்மிக நாட்டமுள்ளவர்களே இந் நூலைப் படிப்பவர்களில் அதிகம் இருப்பதால் த்வைத-அத்வைத மார்க்கங்களை இணைக்கும் விஷயமாக ஸ்ரீ சரணர்கள் திருவாய் மலர்ந்தவற்றைச் சேர்த்திருக்கிறது. கர்மா, பக்திகளை நிறையக் கூறியே இவற்றையும் கூறியிருக்கிறோமென்பது கவனத்துக்குரியது.

பார்த்துக் கொண்டிருப்பதாகத் தெரிகிறது. எல்லாம் அவன் திட்டம், எல்லாம் அவன் செயல் என்றால் அப்புறம் நாம் நம்மைத் திருத்திக் கடைத்தேற்றிக் கொள்வதற்காக ஸாதனை என்று ஒன்று செய்ய வேண்டியதே இல்லையே!

நம் தனி மனஸ் தன்னிஷ்டமாக ஒன்றில் போவதற்கு அவன் எவ்வளவு தூரம் இடம் கொடுப்பான்? எப்போது கொஞ்சமும் இடம் கொடுக்காமல் தானே பூராவும் எடுத்துக் கொள்வான்? - (என்று) யாரும் சொல்ல முடியாது. ஆகையினால், ஆத்ம விசாரத்தில் நாம் ப்ரவேசித்து அவனால் கொஞ்சம் கொஞ்சமாக உயர்த்தப்படுகிற மனஸையும் கூட அவன் பூர்ணமாக எடுத்துக் கொள்வதற்கு முன் விளையாட்டுப் பார்க்கக் கூடும். அதாவது அப்போதுகூட ஜீவமனஸ் ஸ்வதந்த்ரமாக நினைத்து முடிவு பண்ண ஈச்வரன் அனுமதிக்கக் கூடும். இம்மாதிரியான உச்ச கட்டத்திலே ஜீவனானவன், 'த்வைதமான ஈச்வர க்ருபை இத்தனை நன்றாயிருக்கிறதே! அதனால் இதை ஈச்வரனிடம் த்வைதமாய் பக்தி பண்ணிக் கொண்டே அதோடு நின்றுவிட்டாலென்ன?' என்று நினைக்கலாமல்லவா? அப்போது இதே ஈச்வரனின் அருபமான, நிர்குணமான ஸார ஸத்யத்தில் ஜீவன் ஒன்றாவது எப்படி? 'ஒரு ஜீவன் தானாக இஷ்டப்பட்டுக் கேட்கிறதைக் கொடுப்போம்' என்று ஈச்வரன் கடைசி மட்டும் விளையாட்டுப் பண்ணுவானாகில், இவனுக்கு அத்வைத ஸித்தி எப்படிக்கிடைக்கும்?



ஈசன் செய்வதற்கு சாஸ்த்ரம் எதற்கு?

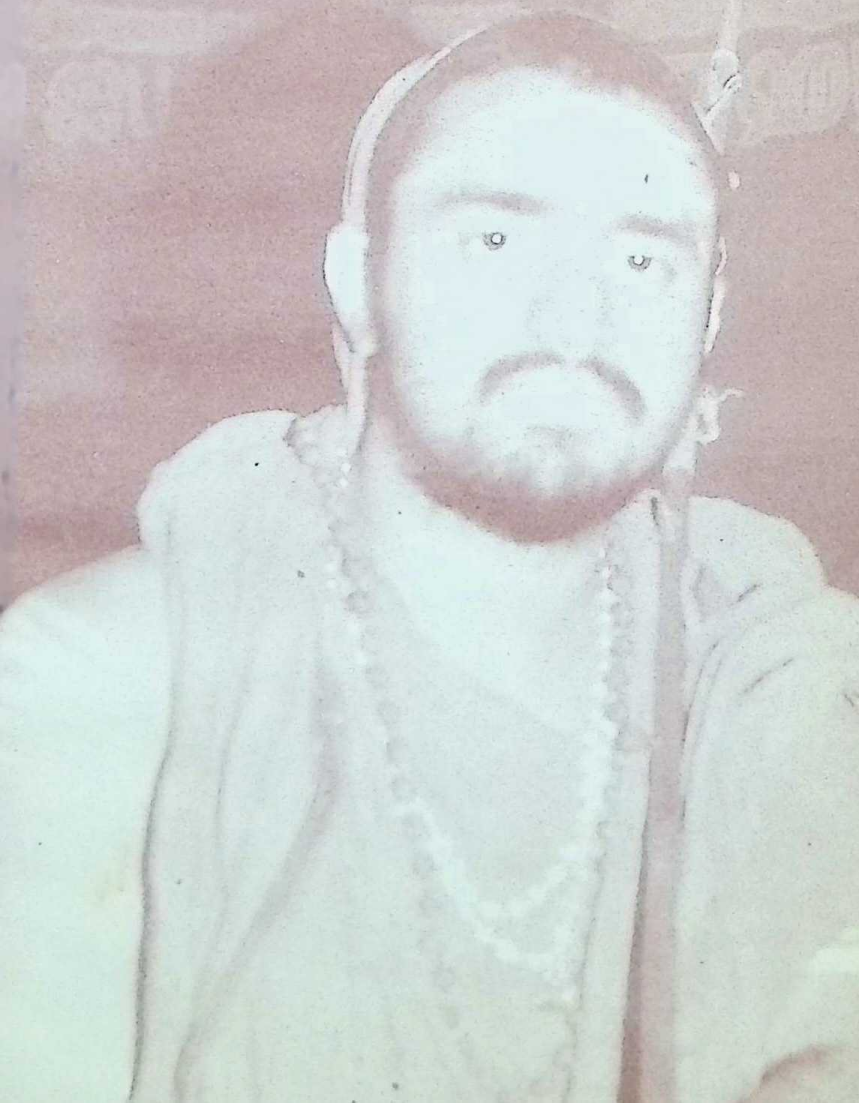
ஈசுவரனே தன் க்ருபை என்று காட்டிக் கொள்ளாமல் இவனை ஸாக்ஷாத்காரத்தில் சேர்த்தாலும் சேர்க்கலாம். இம்மாதிரி ஸித்தி அடைந்தவர்கள் பிற்பாடு சாஸ்த்ரம் செய்தால் அதில் ஈசுவர க்ருபையைச் சொல்வதற்கு இடமில்லை. அல்லது அவன் தன்னையும், தன் க்ருபா விலாஸத்தையும் ஸாதகனுக்கு நன்றாகத் தெரிவித்தாலுங்கூட, அப்போது இவர்கள், 'அவன் நம்மைக் கொஞ்சம் கொஞ்சமாக ஆட்கொண்டு மேலே அழைத்துக்கொண்டு போகிறான். அவன் இப்படிப் பண்ணப் பண்ண அந்த அளவுக்கு நாம் புத்தி பூர்வமாக ஸாதனை பண்ணுவதும் போய்விடுகிறது; நம்மை மீறிய சக்தியே மேலே நம்மை ஏதோ பண்ணுவிக்கிறது' என்றும் தெரிந்துகொண்டு விடுவார்கள்.

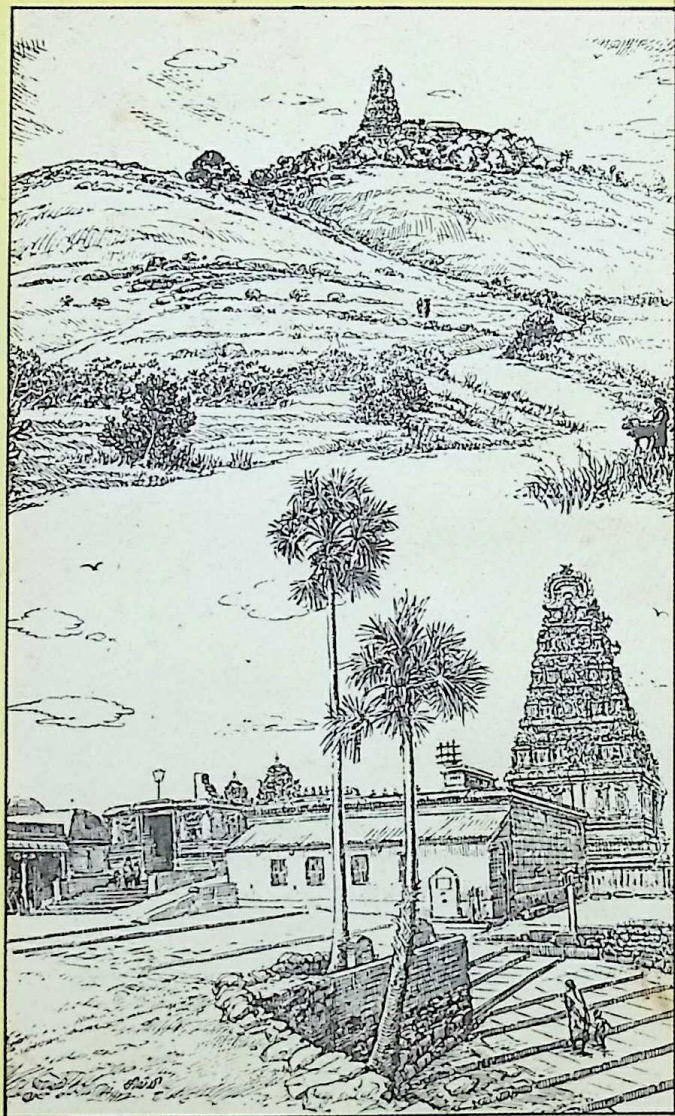
புத்தி பூர்வமாக ஸாதனை பண்ணுவதற்குத்தான் சாஸ்த்ரத்தில் வழி சொல்லிக் கொடுக்க முடியும். புத்தியை ஈசுவரன் கொஞ்சம் கொஞ்சமாய் எடுத்துக்கொண்டு இவனைக் கருவி மாத்ரமாகக் கொண்டு பண்ணுவிக்க ஆரம்பித்தபின் சாஸ்த்ரம் எப்படி வழி சொல்லித்தர முடியும்? ஸாதகன் பண்ண வேண்டியதற்குத்தான் சாஸ்த்ரமே தவிர, ஈசுவரன் பண்ண வேண்டியதற்கு இல்லை. அதனாலேதான், 'ஜீவன் புத்தி பூர்வமாக நிதித்யாஸனம் பண்ணும்வரை பண்ணட்டும். அப்புறம் அவனை ஈசுவரன் எடுத்துக் கொண்டு, தானே பண்ண வேண்டியதைப் பண்ணவிட்டுவிடுவோம். அங்கே ஸீபாய் நான் ஒன்றும் ஒரு கோட்பாட்டையும் சொல்லிக் கொண்டு, ஜீவமனஸ் அதிலே போகும்படி இடம் பண்ணித்தர வேண்டாம். ஈசுவரனால் 'ஓவர்பவர்' செய்யப்படக்கூடிய வனுக்கு நாம் எதுவும் சொல்ல வேண்டாம். 'நிதித்யாஸனம்

பண்ணிக் கொண்டே போ; ஸித்தி தானே வந்துவிடும்' என்று சொல்லி, விட்டுவிட்டால் போதும்' என்று நினைத்து (அத்வைத) சாஸ்த்ரங்களைக் கொடுத்திருக்கிறார்கள். மாயைத் திரையை ஈச்வர க்ருபை கிழிக்கிறது என்று வ்யக்தமாகச் சொல்லாமல், நிதித்யாஸனத்தின் தீவ்ரத்திலேயே அது கிழிந்து விடுகிறது என்கிற மாதிரிச் சொல்லி, முடித்துவிட்டிருக்கிறார்கள்!

அடுத்த புத்தகத்தில்...

அத்வைதம் என்கிற தலைப்பின் கீழ்க் கட்டுரைகள் தொடர்கின்றன.

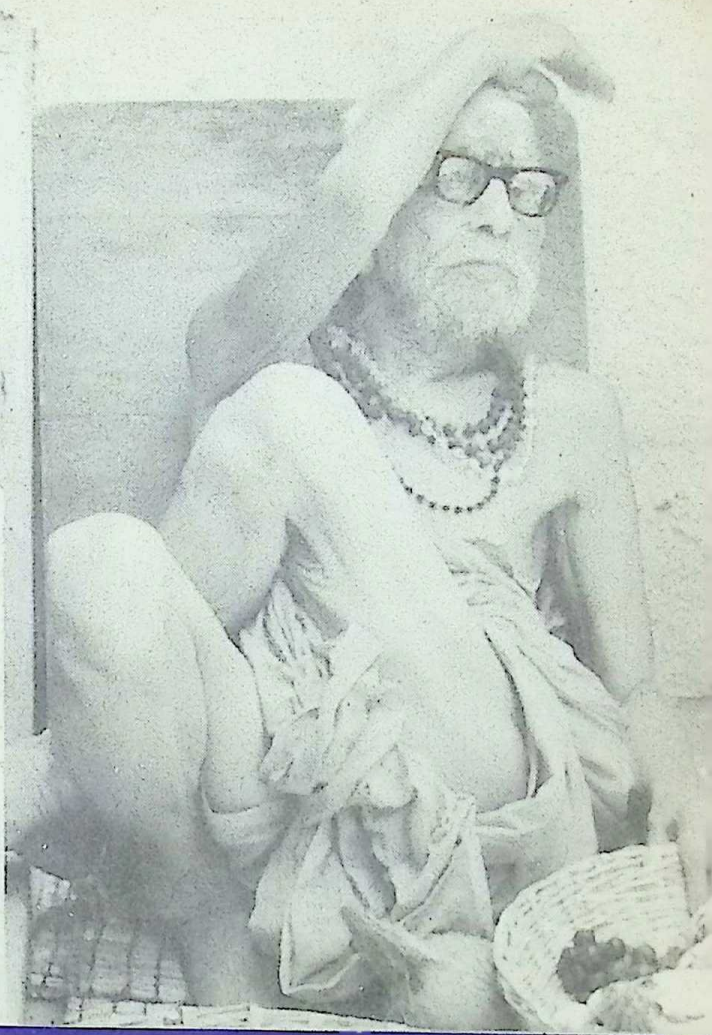




மயிலம் மலைக் கோயிலின் தோற்றம்



விசுடன்
வெளியீடு

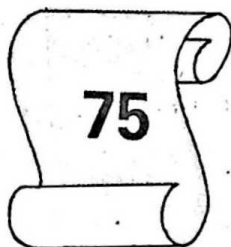


அருள் உரை



ஐகத்துரு ஸ்ரீ காஞ்சி காமகோடி ஸ்ரீ சந்திரசேகரேந்திர சரஸ்வதி
சங்கராச்சாரிய ஸ்வாமிகளின்

அருள் உரை



விகடன்
வெளியீடு

முதற்பதிப்பு: ஜனவரி, 1994.

பின் அட்டை, ஒவியம். சில்பி

விலை ரூ. 3

'தெய்வத்தின் குரல்' (வாணி பதிப்பகம்) நான்காம் பகுதியிலிருந்து நொருக்கப் பட்டது.

ஆனந்த விகடன்,
757, அண்ணா சாலை,
சென்னை-600 002.

சித்ரைவதம்



கீதையில்
வெளிப்படக் கூறிய
உண்மை

ஆனாலும் பகவான் இந்த (ஈசுவரக்ருபையால் அத்வைத லக்ஷ்யம் ஸித்திக்கிறது என்ற) விஷயத்தை நன்றாக வெளிப் படவே (கீதையில்) பல இடங்களில் சொல்லியிருக்கிறார். அவரும் பாத்ரம் பார்க்காமல் உபதேசம் பண்ணவில்லைதான். 'தபஸ் இல்லாதவனுக்கும், பக்தி இல்லாதவனுக்கும், பணிவிடை செய்யாதவனுக்கும் இந்தக் கீதா சாஸ்த்ரத்தை சொல்லப் படாது' என்று அவரே அதை முடிக்குமிடத்தில் சொல்லியிருக்கிறார். ஆனால் அவர் சொன்ன கீதை, மற்ற அத்வைத சாஸ்த்ரங்களைப் போல அத்வைத ஸாதனைக்கான 'அட்வான்ஸ்ட்ஸ்டேஜ்'க்குப் போனவர்களுக்கும்ட்டுமில்லை. பகவத்கீதை பதினெட்டு அத்யாயம் இருப்பதில் முதல் ஆறை கர்ம ஷட்கம் என்றும், நடு ஆறை பக்தி ஷட்கம் என்றும் சொல்லி, கடைசி ஆறைத்தான் ஞான ஷட்கம் என்று சொல்வது. இப்படிச் சொன்னதால் இந்த ஒவ்வொரு மார்க்கத்தை மட்டும்தான் ஒவ்வொரு ஆறு அத்யாயத்திலும் சொல்லியிருப்பதாக அர்த்தமில்லை. புத்திக்குப் பரமாக ஆத்மா என்று ஞானமார்க்கப்படி அவர் சொல்வதுகூட கர்ம ஷட்கத்திலுள்ள (முன்றாம்) அத்யாயத்தில்தான். ஆனாலும் மேலெழுந்தவாரியாக இப்படி க்ளாஸிஃபை செய்யும்படியாகவே கீதை இருக்கிறது. அத்வைதத்துக்கே என்று ஏகப்பட்ட க்ரந்தங்களில் கர்மாவைப் பற்றியும் உபாஸனை (பக்தி)யைப் பற்றியும் இவ்வளவு சொல்லாமல் ரொம்பவும் குறைவாகவே இருக்கும். ஆரம்ப ஸ்டேஜில் அவை அவச்யமானவை என்று சொல்வதற்கு அதிகமாக அவற்றை விஸ்தாரம் செய்து சொல்லி

யிருக்காது. இப்படியாக, பாத்ரம் பார்த்துத்தான் சொன்னா ரென்றாலும்கூட, பகவான் நேராக ஆத்ம விசாரத்தில் ப்ரவேசிக்கும் கட்டத்தில் இருக்கிறவர்களுக்கு மட்டும்தான் உபதேசிப்பது என்றில்லாமல், கர்மா, பக்தி, ஞானம் ஆகியவற்றில் எதுவொன்றாலும் ஆத்மிக வாழ்க்கையின் முதல்படி ஏற விரும்புகிறவர்களிலிருந்து ஆரம்பித்து எல்லோரையுமே உத்தேசித்து கீதோபதேசம் செய்திருக்கிறார். அதனால் இதிலே த்வைதமாக பக்தி பண்ணுவதைப் பற்றியும் நிறைய வருகிறது. அத்வைதத்தைப் பற்றியும் அப்படியே வருகிறது. இப்படி இரண்டைப் பற்றியுமே பகவான் நிறையச் சொல்லிவிட்டதால், 'இது என்ன த்வைதத்தையும் (பக்தியையும்) சொல்கிறார்? அத்வைதத்தையும் (ஞானத்தையும்) சொல்கிறார்? த்வைதத்துக்கு ஆப்போஸிட் அல்லவா அத்வைதம்?' என்ற கேள்வி எழக்கூடும். அப்படி எழும்பாமலிருக்கத்தான் இரண்டையும் 'லிங்க' பண்ணியும் அனேக விஷயங்கள் சொல்கிறார். அதிலே அத்வைதத்துக்கு என்றே ஏற்பட்ட சாஸ்த்ரங்களில் அதிகம் சொல்லப்படாததான 'சச்வரன் ஜீவனை த்வைதத்திலிருந்து அத்வைதத்துக்குத் தூக்கி விடுகிறான்' என்ற விஷயத்தையும் அவர் சொல்ல நேர்கிறது. ஸாதகனின் ஸாதனையால் மாயை கிழிபடவில்லை; சச்வர க்ருபைதான் கிழிக்கிறது என்பது போன்ற விஷயங்களைத் தெளிவாக வெளியிட்டுச் சொல்கிறார்.

அர்ஜுனன் ஸன்னியாஸம் வாங்கிக்கொண்டு பூர்ண அத்வைதமாகப் போகக்கூடிய 'ஸாங்க்ய' (ஞான) ஸாதகன் இல்லை; அதாவது உத்தமாதிகாரி (உத்தம அதிகாரி) இல்லை; ஸ்வதர்ம கர்மாவைப் பலனிலே கருத்தை வைக்காமல் சச்வர ஆராதனமாகப் பண்ணிச் சித்த சுத்தி பெறக்கூடிய 'யோக' ஸாதகன்தான்; அதாவது மத்யமாதிகாரி (மத்யம அதிகாரி) தான் - என்று ஆசார்யாள் (பாஷ்யத்தில்) ஸ்தாபித்திருக்கிறார். மத்யமம் என்பது நடு. அது உத்தமத்துக்கும் அதமத்துக்கும் 'லிங்க' - ஆக (இணைப்பாக) முடியும். அதனாலேயே அவனுக்கு உபதேசிக்கும்போது த்வைத - அத்வைத 'லிங்க' - ஆன சச்வரனை, அவனுடைய க்ருபையை, பகவான் உத்தமோத்தம ஸ்திதியைச் சொல்லும்போதும் குறிப்பிட்டிருக்கிறார்.

ஓர் இடத்தில்* 'ஸத்வ-ரஜோ-தமோ' குணவடிவாயுள்ள மாயை என்னுடைய சக்தியாகும். அதனாலே அது தெய்வ சக்தி பெற்றது. மனுஷன் எப்படித் தன் பலத்தால் அதைத் தாண்ட முடியும்? என்னிடம் 'ப்ரபத்தி' (சரணாகதி) பண்ணினால்தான் என் அருளால் தாண்ட முடியும்' என்கிறார்.

ஸர்வபாவத்தாலும் ஈச்வரனிடம் சரணாகதி பண்ணினால் அவனுடைய அனுக்ரஹத்தால் சாச்வத சாந்த பதமான அத்வைத மோக்ஷம் ஸித்திக்கும் என்று இன்னோரிடத்தில் சொல்கிறார் (18-62).

த்வைதமாகத் தன்னை ஒரு மாதிரி பாவித்து பக்தி பண்ணினாலும் கொஞ்சம் கொஞ்சமாகத் தன் தத்வ ஸ்வரூபத்தைப் புரிந்துகொண்டு (புரிவிப்பதும் அவர் க்ருபைதான்!), அந்த தத்வத்துக்குள்ளேயே போய் அத்வைதமாக இருந்து விடலாம் என்றும் உபதேசம் செய்கிறார் (18.55).



**ஆதிசங்கரர் கூறும்
ஈசனது ஞானக் கொடை**

நம்முடைய ஆசார்யாரும் ஈச்வர க்ருபையாலேயே முடிவான ஞானம் உண்டாவதை அங்கங்கே சொல்லாமல் போகவில்லை.

'ஸௌந்தர்ய லஹரி', 'சிவானந்தலஹரி' முதலான அவருடைய பக்தி ஸ்தோத்ரங்களில் அவர் மாயையைப் போக்கி மோக்ஷத்தைப் பரமாத்மாவே அருள்வதாகச் சொல்வது மட்டுமில்லை; தமது ஞான க்ரந்தங்களிலும் அங்கங்கே இப்படிச் சொல்லாமல் விட்டுவிடவில்லை. பக்தி ஸ்தோத்ரத்

தில் இப்படிச் சொன்னதில் விசேஷமில்லை. ஞான மார்க்க ஸாதகர்களுக்குத் த்வைதமான ஈசுவரானுகரஹத்தைப் பற்றிச் சொல்ல வேண்டாமென்று விட்டு விட்டதாகச் சொன்னது போலவே இதற்கும் காரணம் சொல்லிவிடலாம். 'பக்தி வழியிலே போகிறவர்களுக்கு ஞான விசாரமான நிதித்யாஸனத்தினால்தான் லக்ஷ்யஸித்தி என்று சொல்ல வேண்டாம். பக்தி பண்ணிக் கொண்டே போனால், அதனால் ஒருமுகப் படப் பழகிவிட்ட மனஸ் அப்புறம் தானாகத் தன் ஆதாரத் தைத் தேடிக் கொண்டு ஞானமாகப் போக ஆரம்பித்து, முடிவிலே, ஸித்தி வரும். தானாக நடப்பது நடந்தே தீரும். அதை நாம் இப்போது பிடித்தே சொல்ல வேண்டாம். ஈசுவர பக்திக்கு மேலே ஞானம், அத்வைதம் என்று எதற்கோ போக வேண்டும் என்று பக்திமார்க்கத்தில் போகிறவருக்குத் தோன்றிவிடலாம். அல்லது 'மோக்ஷத்துக்கு அதுதான் நேர்வழி என்றால், இந்தப் பக்தி எதற்கு?' என்று பக்தி பண்ணுவதை விட்டுவிடத் தோன்றலாம். ஆனாலும் ஞான விசாரம் என்றால் அதற்கு வேண்டிய சித்த ஐகாக்ரியம் இவர்களுக்கு இல்லையே; அதை உண்டாக்கத்தானே முதலில் பக்தியைச் சொல்லியிருப் பது? இப்படிப் பல தினுஸாக ஆலோசித்துத்தான் இப்போது இவர்கள் உள்ள நிலையில் ஒரு குழப்பத்தை உண்டாக்காமல் இவர்கள் மனஸுக்கு ஏற்கும்படியாக ஈசுவரானுகரஹத்தா லேயே ஞானம், மோக்ஷம், அத்வைதம் எல்லாம் ஸித்திப்பதாக சொல்லிவிடலாம்' என்று நினைத்து இம்மாதிரிச் சொன்னதாக அர்த்தம் செய்துகொள்ள இடமுண்டு. ஆகையால் தம்முடைய பக்தி ஸ்தோத்ரங்களிலில்லாமல் ஞான நூல்களான பாஷ்ய கரந்தங்கள், ப்ரகரண க்ரந்தங்கள்* ஆகியவற்றில் ஆசார்யாள் இவ்விஷயமாகச் சொல்லியிருந்தால்தான் இதற்கு 'வால்யு' அதிகம். இதை அவர் அத்வைத நூல்களில் விரிவாகவோ அழுத்தமாகவோ சொல்ல முடியாது என்பதற்குக் காரணம் பார்த்தோம். ஆனாலுங்கூட இந்த உண்மையை அடியோடு

* தமக்கு முன்னமே இருந்த ப்ரஹ்ம ஸூத்ரம், உபநிஷத், கீதை முதலியவற்றுக்கு ஆசார்யர்கள் அளித்த விரிவுரைகளுக்கு பாஷ்யம் என்றும், அவரே ஸொந்தமாக இயற்றியருளிய ஞான நூல்களான 'விவேக சூடா மணி', 'உபதேச ஸாஹஸ்ரீ', 'அப்ரோக்ஷானுபூதி, முதலியவற்றுக்கு ப்ரகரண க்ரந்தங்கள் என்றும் பெயர்.

சொல்லாமல் விட்டுவிடக் கூடாது என்பதுபோல, சில இடங்களிலாவது அவர் சொல்லிவிட்டும்தான் போயிருக்கிறார்.**

‘ஈசுவரனையே ஸர்வபாவத்தினாலும் நீ சரணடை; அவன் அனுக்ரஹத்தால் சாச்வதமான பரம சாந்த பதம் அடைவாய்’ என்கிற (கீதா வாசகம்) மாதிரியான இடங்களுக்குப் பாஷ்யம் பண்ணும்போது ஆசார்யாள் இவ் விஷயத்தைச் சொல்லியிருந்தால்கூட அது பெரிசில்லை. மூல க்ரந்தத்தில் ஈசுவரானுக்ரஹத்தைப் பற்றிக் குறிப்பாக இல்லாத இடங்களிலும்கூட சில ஸமயங்களில் ஆசார்யாள் தம்முடைய பாஷ்யங்களில் அதைப் புகுத்தி அதனுடைய பெருமையைச் சொல்லியிருப்பதுதான் பெரிசு. உதாரணமாக, ஸர்வ பாவத்தினாலும் சரணாகதி செய்வதைப் பற்றிச் சொல்வதற்கு முந்தி, அந்த (பதினெட்டாம்) அத்யாயத்திலேயே பகவான். ‘ஒருத்தன் தனக்கென்று ஏற்பட்ட கர்மத்தை விடவே படாது. ஸ்வகர்ம, ஸ்வதர்மங்களுையே ஈசுவர ப்ரீதியாக, ஈசுவர ஆராதனையாகப் பண்ண வேண்டும். அப்படிச் செய்தால் அவனுக்கு ஸித்தி கிடைக்கிறது. அதாவது (ஆசார்ய பாஷ்யப்படி) ஞான நிஷ்டைக்கான யோக்யதை கிடைக்கிறது. அப்புறம் அவன் எப்படி ஞானத்தின் உச்சமான நிஷ்டையான ப்ரஹ்மத்தையே சேர்கிறானோ அதைச் சொல்கிறேன்கேள்’ என்கிறார். ● ஈசுவரார்ப்பணமாகத் தன் கர்மாவைச் செய்பவன் ஞான விசாரத்துக்குப் பக்வமடைவதாகவும், அப்புறம் அவன் பண்ண வேண்டியது இன்ன வென்றுந்தான் இந்த இடத்தில் பகவான் சொல்கிறார். ஈசுவரன் தான் இந்தப் பக்வத்தை அனுக்ரஹிப்பதாக இந்த இடத்தில் அவர் சொல்லவில்லை. ஆனாலும் ஆசார்யாள், ‘ஸ்வகர்மானால் ஈசுவரனை ஆராதனை பண்ணி, அவனுடைய அனுக்ர

** இவ்வுரையின் பல பகுதிகளைத் தெரிவித்தவர், தற்போது மறைந்துவிட்ட ஆஞ்ஞேய ஸ்வாமிகள் என்னும் ஸ்ரீ அனந்தானந்தேந்திர ஸரஸ்வதி ஸ்வாமிகள். ஈசுவர க்ருபையால் ஞானம் கிடைக்கிறது என்ற ப்ரஸ்தாவம் பகவத் பாதர்களின் நூல்களில் எங்கெல்லாம் வருகிறது என்று ஒரு ஸமயம் ஸ்ரீசரணர்கள் தேடிப் பார்த்துச் சேகரித்ததாகக் கூறி இவற்றில் தமக்குக் குறிப்பாக நினைவு வரும் சிலவற்றையும் தெரிவித்தார். அவற்றில், நாம் எதிர்பார்க்க முடியாத சில இடங்களில்கூட ஈசனருளாலேயே ஸம்ஸார பந்தம் விலகுவதாக பகவத்பாதர்கள் கூறியிருப்பதில் ஓரிரண்டை மட்டும் இங்கே கொடுக்கிறோம்.

● கீதை அத். 18, ச்லோ. 46,50.

ஹத்தினால் பிறந்த ஞான நிஷ்டா யோக்யதை எனும் ஸித்தியை அடைந்து', என்று இங்கே● ஈச்வர க்ருபையைக் கொண்டு வருகிறார்! 'தத்ப்ரஸாதஜாம்' என்பதாக, மூலத்தில் இந்த இடத்தில் சொல்லாத ஈச்வர ப்ரஸாதத்தை ஆசார்யாள் தம்முடைய பாஷ்யத்திலே குறிப்பிட்டு, ஸ்வகர்மானுஷ்டானம் அதுவாகவே ஞான விசாரத்துக்கான தகுதியைத் தருவதில்லை என்றும், அதற்குப் பலனாக ஈச்வரன் அனுக்ரஹித்தே அந்தத் தகுதி உண்டாகிறது என்றும் தெளிவுபடுத்துகிறார். மூலத்தில் சொல்லாத இடத்திலும் அவர் பாஷ்யத்தில் சேர்த்திருப்ப தற்குத் தனியான விசேஷம் உண்டு.

ஈச்வரன்தான் கர்மாவுக்குப் பலன் தருபவன், கர்மா தானாகவே பலனைத் தருவதில்லை என்பதுதான் அத்வைதிகள் கொள்கை. 'கர்மாவே பலனைத் தருகிறது; ஈச்வரன் என்று ஒருத்தனைக் கொண்டுவர வேண்டாம்' என்று அபிப்ராயம் கொண்ட பூர்வ மீமாம்ஸர்களை அத்வைதிகள் நன்றாகக் கண்டித்து, ஸகலத்துக்கும் பலதாதா லோக வ்யாபாரத்தை யெல்லாம் நடத்தும் ஈச்வரன்தான் என்று கூறியிருக்கிறார்கள். ஆனாலும் மாயைக்கு உட்பட்ட கர்மலோகத்திலேதான் அவனைப் பலதாதாவாகச் சொல்லியிருக்கிறார்களே தவிர மாயையிலிருந்து விடுபடும் ஞான ஸாதனையிலும் அதன் ஒவ்வொரு ஸ்டேஜிலும் பலன் தருகிறவன் ஈச்வரன்தான் என்று அவர்கள் குறிப்பிட்டுக் காட்டுவதில்லை. 'கர்ம யோகத்தினால் சித்த சுத்தி ஏற்படுகிறது; சித்தம் சுத்தமான பின் ஞான விசாரம் பண்ண ஜீவன் பக்வமாகிறான்' என்று சொல்வார்களே தவிர, 'கர்ம யோகத்துக்குப் பலனாக ஈச்வரன் சித்த சுத்தி அனுக்ரஹித்து ஞான நிஷ்டைக்கு ஒரு ஜீவனைப் பக்வப்படுத்துகிறான்' என்று சொல்வதில்லை. ஆனால் இங்கே ஆசார்யாள் இவ்விஷயத்தை ஸ்பஷ்டமாகவே தெரிவிக்கிறார்.

கர்மத்திலிருந்து ஞானத்துக்குப் போக ஈச்வர க்ருபை வேண்டுமென்பதைக் கர்மா எல்லாம் போய் சன்னியாஸம் வாங்கிக் கொள்வதையே முக்கியமாக விவரிக்கும் (கீதையின்) கடைசி அத்யாயத்தில் ஆசார்யாள் சொன்னார். இதற்கு முதல் படி இரண்டாம் அத்யாயத்தில் ஆரம்பிக்கிறது. அங்கே முத

வில் ரொம்பவும் ஞானவேதாந்த தத்வங்களைச் சொல்லி விட்டு, 'இதுவரை ஸாங்க்யம் சொன்னேன். இனிமேலே யோகம் சொல்கிறேன்' என்று, கர்ம யோகத்தைப் பற்றிப் பகவான் ஆரம்பிக்கிறார்.* சாதாரணமாக ஸாங்க்யம் என்றால் கபிலர் சொன்ன ஸாங்க்ய சாஸ்த்ரமென்றும், யோகம் என்றால் பதஞ்ஜலி சொன்ன ராஜயோகமென்றும் நினைப்போம். இங்கே பகவானோ ஞானமார்க்கத்தையே ஸாங்க்யமென்றும், கர்ம மார்க்கத்தை யோகமென்றும் பெயர் கொடுத்துச் சொல்கிறார். இப்படி ஸ்வகர்மானுஷ்டானத்தைப் பற்றில்லாமல் செய்யும் யோகத்தைப் பற்றிப் பேச ஆரம்பிக்கும் போதே, 'இது கர்மா செய்கிற யோகமானாலும் இதுவேதான் கர்ம பந்தத்தை அறுக்கிறது' என்கிறார். ஆசையின் மேலே, பலனை உத்தேசித்துக் கர்மா பண்ணினால் அது ஸம்ஸார பந்தத்தை உண்டுபண்ணுகிறது. ஆசையைவிட்டு, பலனை உத்தேசிக்காமல், லோக கேஷமத்துக்காகவும், சித்த சுத்திக்காகவும் சாஸ்த்ரீய கர்மாவைச் செய்தால் அது பந்தத்தை அறுக்கிறது. 'இம்மாதிரி அறு அப்பா' என்றுதான் அந்த ச்லோகத்தில் பகவான் சொல்லியிருக்கிறார். 'கர்ம பந்தம் ப்ரஹாஸ்யஸி' - 'கர்மக் கட்டை அறுத்துப் போடுவாய்' என்கிறார்.

இங்கேயும் அவர் சொல்லாவிட்டாலும் தாம் சொல்லாமலிருக்கக்கூடாது என்று ஆசார்யாள் நினைத்துத் தம்முடைய பாஷ்யத்தில், 'ஈச்வரனுக்ரஹத்தைக் காரணமாகக் கொண்டு ஞானத்தை அடைந்து தர்ம அதர்மங்கள் எனப்படுகிற கட்டான கர்மாக்கட்டை அறுப்பாய்' என்று விளக்கியிருக்கிறார். அதாவது கர்மயோகம் அதுவாகவே பலன் தராமல் ஈச்வரன்தான் பலதாதாவாக இருப்பதை நிச்சயப்படுத்துகிறார். இங்கே இன்னொரு முக்கியமான விஷயம் 'ஈச்வர ப்ரஸாத நிமித்த' என்பதாக ஈச்வரானுக்ரஹம் என்ற காரணத்தைச் சொல்வதோடு மட்டும் ஆசார்யாள் நிறுத்தவில்லை. ஸ்வதர்ம கர்மாவைப் பண்ணினவனின் கர்மாக்கட்டை (அதாவது பூர்வ வினைத்தளையை) ஈச்வரன் வெட்டிவிடுவது எப்படியென்றால், ஜீவனுக்கு ஞானப்ராப்தி உண்டாக்குவதாலேயே இப்படி அவன் செய்கிறானென்று தெளிவு செய்கிறார். 'ஈச்வர ப்ரஸாத நிமித்த ஞானப்ராப்தே' என்று பாஷ்யத்தில் இருக்

* கீதே அத்யாயம் 2, ச்லோகம்-39.

கிறது. கர்மா போவதைவிட ஞானம் வருவது முக்யம். ஞானத்தை அடைவதற்கு வழியாகவே ஒருவன் கர்மாவைப் போக்கிக் கொள்வதற்கு ஈச்வரன் அனுக்ரஹிக்கிறான் என்ற அபிப்பிராயத்தை ஆசார்யாள் நிஸ்ஸந்தேஹமாக வெளியிட்டிருக்கிறார்.

இப்படியாகக் கீதையில் கர்ம யோகத்துக்கு விதை விதைக்கிற ஆரம்பத்திலிருந்து அது தானாகவே பட்டுப்போய் நிஷ்கர்மத்திலே கொண்டுவிடுகிற முடிவுவரை ஈச்வரக்ருபையே இந்த யோகத்தால் கர்ம நாசத்தைப் பண்ணி ஜீவனை ஞானத்தில் சேர்க்கிறது என்று ஆசார்யாள் காட்டியிருக்கிறார். அப்படி முடிக்கிற இடத்திலே* 'புத்தியால் எப்படி ஆத்மாவைப் பிடிக்க முடியும்?' என்று கேட்கிறவர்களுக்குப் பதிலாக, 'குரு ப்ரஸாதத்தை அடைந்து, தன்னிலேயே ப்ரஸாதம் பெறுகிறவர்களுக்கு இது எப்படி என்று தெரியும்' என்கிறார். 'லப்த குர்வாதம் ப்ரஸாதாநாம்' என்கிறார். 'குரு ப்ரஸாதம்' என்கிற இடத்தில் ப்ரஸாதம் என்றால் 'அனுக்ரஹம்' என்று அர்த்தம். 'ஆத்ம ப்ரஸாதம்' என்கிற இடத்தில் ப்ரஸாதம் என்றால் 'தெளிந்த நிலை' என்று அர்த்தம். குருவின் அனுக்ரஹத்தால் அந்தஃகரணம் தெளிவு பெற்றவர்களுக்கு ஆத்மாவைப் பிடிக்க முடியும் என்பது தாத்பர்யம். த்வைதமாக இருந்த அந்தஃகரணம் (புத்தியும் அதில் சேர்ந்தது தான்) அத்வைதமாக மாறிக்கொண்டே போய் அத்வைத ஆத்மாவில் ஐக்கியப்படுவதாக முன்னே சொன்னதற்கு ஆதரவாக இப்படிச் சொல்லியிருக்கிறார். இங்கேயும் ஜீவனின் அந்த கரணத் தெளிவை மாத்திரம் சொல்லாமல் அவனுக்கு வேறு மாதிரியுள்ள குருவின் அனுக்ரஹ சக்தியையும் சொல்லியிருக்கிறார். மூலத்தில் இதைப்பற்றிக் குறிப்பே இல்லாவிட்டாலும், அனுக்ரஹத்தின் விசேஷத்தைச் சொல்லியே ஆகவேண்டுமென்பதால் தம்முடைய பாஷ்யத்தில் சொல்லியிருக்கிறார்.

குரு என்பவர் ஈச்வரனுக்குப் ப்ரதிநிதிதான். எல்லா குருக்களுக்கும் மூலகுரு ஈச்வரன்தான். 'ஸ பூர்வேஷாமபி குரு' -

* பதினெட்டாம் அத்தியாயத்தின் ஐம்பதாவது ச்லோகத்தின் பாஷ்யத்தில்.

● யோக ஸூத்ரம்: 1.26

ஈசுவரனே எல்லா குருக்களுக்கும் முந்தைய முதல் குரு. ஈசுவரனேதான் குருவாக வந்து ஜீவனை நல்ல வழியில் கொண்டுபோகிறான் என்பதே நம் மதத்தின் கொள்கை. ஆனபடியால் இங்கே சொன்ன குரு ப்ரஸாதம் என்பது ஈசுவர ப்ரஸாதம்தான்; ஈசன் க்ருபைதான்!

இதிலிருந்து இன்னொரு முக்யமான விஷயமும் ஏற்படுகிறது. அத்வைத சாஸ்த்ரங்கள் முழுவதுமே ஞான மார்க்கத்தில் போவதற்கு ஓரளவு பக்வப்பட்டவருக்குத்தான். அதனால்தான் அவற்றில், கர்மானுஷ்டானமும் பக்தி உபாஸனையுமே ஆரம்ப நிலைகள் என்று சொல்லியிருந்தாலுங்கூட இவற்றைக் குறித்த விதிமுறைகளை விவரிக்காமல் தத்வ சோதனத்துக்கே முக்யம் கொடுத்து விளக்கியிருப்பது. அத்வைதமாகவே வாதத்தைக் கொண்டுபோக வேண்டுமென்றுதான் கடைசிக் கட்டத்தில் கிட்டுகிற ஈசுவரானுக்ரஹத்தை அவற்றில் சொல்வதில்லை என்று பார்த்தோம். இப்படி ஆசார்யாள் செய்துள்ள அத்வைத க்ரந்தங்களிலும் கீதை, உபநிஷத், ப்ரஹ்ம ஸூத்ரம் ஆகியவற்றுக்குச் செய்துள்ள பாஷ்யங்களைவிட, அவரே செய்துள்ள ப்ரகரண க்ரந்தங்களான 'விவேக சூடாமணி', 'உபதேச ஸாஹஸ்ரீ', 'அபரோக்ஷானுபூதி' முதலிய நூல்கள் 'அத்வைதந்தான் நம்முடைய லக்ஷ்யம்' என்று வைத்துக் கொண்டிருப்பவர்களையே உத்தேசித்தவையாகும். இதே மாதிரிதான் ஆசார்யாளுக்குப் பிந்தி வந்திருப்பவர்கள் செய்துள்ள நூல்களும் அத்வைதத்தில் ஓரளவு 'advanced student'-களுக்கே உத்தேசிக்கப்பட்டவை எனலாம். ஆகையினாலே இவற்றில் த்வைதமான ஈசுவரானுக்ரஹ ஸமாசாரம் ஸ்பஷ்டமாகச் சொல்லப்படுவதில்லை. ஆனாலுங்கூட இதைத்தான் 'முக்யமான விஷயம்' என்று சொன்னேன் - இந்தப் புஸ்தகங்கள் எல்லாவற்றிலுங்கூட எடுத்தவுடன் மங்கள ச்லோகமாக ஈசுவரனுக்கோ குருவுக்கோ வந்தனம் சொல்லியிருக்கும். அவருடைய அனுக்ரஹத்தாலேயே ஞானம் உண்டாவதாகவும் அதில் ஸ்தோத்திரித்திருக்கும்.

'விவேக சூடாமணி' போன்ற அனேக அத்வைத க்ரந்தங்களில் சிஷ்யன் குருவுக்கு அப்படியே சரணாகதி செய்து அவர்தான் கதி என்று கிடப்பதாக ஆரம்பித்திருக்கும். கடைசியில் அவருடைய அனுக்ரஹத்தாலேயே தனக்கு மிகவும் உயர்ந்த

தான அத்வைதானுபவம் ஏற்பட்டதாக ரொம்பவும் நன்றி யுடன் நமஸ்காரம் தெரிவித்திருக்கும். இவை எல்லாம் ஈச்வரானுக்ரஹத்தால் ஞான ப்ராப்தி என்பதை அத்வைதம் ஒப்புக் கொள்வதற்கு ப்ரூஃப்தான்!



குரு என்ற த்வைதம் இடறுவதில்லை

‘ஈச்வரன்’ என்று கண்ணிலே தெரியாத ஒரு தத்வத்தைச் சொன்னால் அது அத்வைதமாகப் போக ஆசைப்படுகிறவனுக்கு அவ்வளவாக அவச்யமில்லாத ஒரு த்வைதமாகத் தோன்றுகிறது. ஆனாலும் ப்ரத்யக்ஷத்தில் இவனுக்கும் ஒரு அனுபவியின் உபதேசமும் அனுக்ரஹமும் தேவைப்படுகிறது. ஆனபடியால் இப்படி உபகாரம் பண்ணுபவராகக் குரு என்று ஒருவரை இவனுடைய கண்ணுக்கு முன்னால் மனுஷ்ய ரூபத்தில் காட்டுகிறபோது அதன் த்வைதம் இவனுக்கு இடறுவதில்லை; அது அத்வைதத்துக்கு ஸஹாயமான த்வைதமாகவே தெரிகிறது.

த்ருஷ்டாந்தம் காட்டினால் புரியும்; ரமண ரிஷியிடம் வருகிறவர்கள், முக்யமாக வெள்ளைக்காரர்கள், ரொம்பவும் அத்வைத பிலாஸஃபியிலேயே போகத்தான் ஆசைப்படுகிறார்கள். ஈச்வரனைக் கொண்டுவருவது அவர்களுடைய Self-enquiry-க்கு (ஆத்ம விசாரத்துக்கு) ஒட்டாமல்தான் இருக்கும். ஆனாலும் அவர்களும் கூட அவரை ‘குரு, ‘மாஸ்டர்’ என்று சொல்லி மரியாதை செய்து, அவருடைய அனுக்ரஹத்தால் தங்களுக்கு அனுபவம் வந்ததாகத் தெரிவிக்கிறார்கள். இத்தனைக்கும் அவர் தம்மைக் குரு என்றும், தம்மிடம் வருபவர்களை சிஷ்யர்கள் என்றும் சொல்லிக் கொள்வதேயில்லை! இதைவிடவும் அதிசயமாக, ‘குருவே வேண்டியதில்லை; வரையறுத்து இதுதான் ஸித்தாந்தம் என்று எதையும் வைக்கப் படாது’ என்று அபிப்ராயப்படுகிற (ஜே.) க்ருஷ்ணமூர்த்தி

போன்ற ஒருவரிடம் போகிறவர்கள்கூட அவரை ஒருவிதத்தில் குரு மாதிரியாகவே மரியாதையுடன் நினைத்து, அவருடைய சக்தியினால் தங்களுக்குத் தெளிவு உண்டாவதைச் சொல்கிறார்கள்.

அதனால் ஈசுவரானுக்ரஹம் என்று சொல்லிக் கொஞ்சம் அழுத்தமாகவே த்வைத பாவத்தைக் கொண்டுவிடாவிட்டாலும் அதையே குரு ப்ரஸாதம் என்பதாக அத்வைதிகளும் சிறப்பித்துச் சொல்லித்தான் இருக்கிறார்கள். 'குர்வஷ்டகம்' முதலான அனேக நூல்களில் நம்முடைய ஆசார்யாள் இவ்விஷயத்தை ரொம்பவும் பக்தியோடும் நன்றியோடும் ஸ்பஷ்டமாகவும் அழுத்தமாகவும் வெளியிட்டிருக்கிறார்!

ஈசுவரன் ஞான ஸ்வரூபி, அவனே ஞானம் தருபவன் என்கிற விஷயத்தைச் 'சொல்லாமல் சொல்லும்' ஸூக்ஷ்மமான முறையில் ஆசார்யாள் கேனோபநிஷத் பாஷ்யத்தில் வெளியிட்டிருப்பதாகத் தோன்றுகிறது. 'யார் எது செய்தாலும் அது தன்னுடைய ஸொந்த சக்தியைக் கொண்டு அல்ல; ப்ரஹ்மத்தின் சக்தியைக் கொண்டுதான் எவரும் எதையும் செய்யமுடிவது' என்று அம்பாள் இந்த்ரனுக்கு உபதேசித்ததாக அந்த உபநிஷத்திலே இருக்கிறது. மூலத்திலே அம்பாளை 'ரொம்ப சோபையுள்ளவள், உமா என்றும் ஹைமவதி என்றும் பெயருள்ளவள்' என்று தான் சொல்லியிருக்கிறது. ஆனால் ஆசார்யாளோ இதற்குப் பதம் பதமாகச் செய்த பாஷ்யம், வாக்யம் வாக்யமாகச் செய்த பாஷ்யம் ஆகிய இரண்டிலும் அம்பாளைத் திரும்பத் திரும்ப 'வித்யா' என்று சொல்கிறார். 'வித்யா' என்றால் ஞானம் என்றே அர்த்தம். ஞானம் என்றால் அத்வைதத்தில் ப்ரஹ்ம ஞானம்தான் - அதாவது ஜீவன் தன்னுடைய ஆத்மாவே ப்ரஹ்மம் என்று உணர்வதான அத்வைத ஞானம்தான். உபநிஷத்தில் பலவிதமான உபாஸனைகளையும் வித்யா என்றே சொன்னாலும் அவற்றிலெல்லாம் அந்த உபாஸனையை ஸம்பந்தப்படுத்தி அதற்கு 'இன்ன வித்யா' என்று அடைமொழி கொடுத்துப் பெயர் சொல்லியிருக்கும். இப்படியில்லாமல் வெறுமே வித்யா என்று மட்டும் சொன்னால் அது ப்ரஹ்ம வித்யாதான், அதாவது ஆத்ம ஞானம்தான். 'சோபையுள்ளவற்றிலெல்லாம் பரம சோபையானது வித்யையே' என்று அம்பாளை வித்யாவாகச் சொல்கிற ஆசார்யாள் பாஷ்யம்

பண்ணியிருப்பதால் அவர் அவளை ப்ரஹ்ம வித்யா ஸ்வரூபினியாகவே சொல்கிறார் என்று நிச்சயப்படுகிறது.

அவித்யா என்றால் அஞ்ஞானம். மாயையை ஆசார்யாள் வித்யா என்றே சொல்வார். (அப்புறம் மாயைக்கும் அவித்யைக்கும் கொஞ்சம் வித்யாஸம் காட்டியும் ஓர் அபிப்ராயம் அத்வைதிகளுக்கிடையே எழுந்தது. அவர்கள் மாயை என்பது ஒன்றை இன்னொன்றாகக் காட்டும் 'மாத்ரிக்' மாதிரியான சக்தி என்றும், அவித்யா என்பது ஸத்யத்தைத் தெரிந்துகொள்ளாத அஞ்ஞான நிலை என்றும் ஒரு பாகுபாடு செய்கிறார்கள். ப்ரஹ்மம் மாயையோடு சேர்ந்துள்ளபோது ஈசுவரனாகிறது என்றும், அவித்யையினால் கட்டுப்படும்போது ஜீவனாகிறது என்றும் அவர்கள் சொல்கிறார்கள். அது இருக்கட்டும்.) மாயா சக்தியோடு சேர்ந்து ப்ரஹ்மம் ஈசுவரனாயிருக்கிறபோதும் அந்த ஈசுவரன் ஞான ஸ்வரூபியாகவே இருப்பதாக அத்வைதிகள் சொல்வதில் இன்னம் மேலேபோய் ஆசார்யாள் இங்கே அம்பாளை வித்யா என்றே சொல்கிறார். அம்பாளை ராஜ ராஜேஸ்வரியாக ஆராதனை செய்யும் உபாஸனைக்கே ஸ்ரீ வித்யை என்று பெயர் இருக்கிறது. அந்த ஆராதனையையும் ஆசார்யாள் யந்த்ர ப்ரதிஷ்டை, 'ஸௌந்தர்யலஹரி' ஸ்தோத்ரம் முதலியவற்றால் போஷித்திருக்கிறார். மாயையாகவே இருக்கிற அவளை மாயா நிவ்ருத்தியையே மோக்ஷமாகச் சொன்ன ஆசார்யாள் ஞானாம்பிகையான வித்யாவாகச் சொல்வதால் மாயையால் லோகத்தை நடத்தும் சக்திதான் அதிலிருந்து விடுவிக்கவும் செய்கிறது என்று அவர் காட்டுவது தெரிகிறது!



**கர்ம பந்தம் ஈசனால்;
ஞான ஸித்தியும்
அவனாலேயே!**

ப்ரஹ்ம ஸுத்திர பாஷ்யத்தை எடுத்துக் கொண்டாலும் இப்படியே மூலக்ரந்தத்தில் ஈசுவரானுகரஹத்தைச் சொல்லாத இடத்திலும்கூட ஆசார்ய பாஷ்யத்தில் அதை ஞானத்துக்குக் காரணமாகச் சொல்லும் த்ருஷ்டாந்தங்கள் இருக்கின்றன. ஸுத்திர மூலத்திலேயே ஓர் இடத்தில். 'ஜீவாத்ம - பரமாத்ம அபேத ஞானம் ஜீவனிடம் மறைந்து கிடைக்கிறது. பரமேச் வரனை த்யானிப்பதால் மறைந்துள்ள ஞானம் வெளிப்பட்டு விடும். ஏனென்றால் அவனிடமிருந்தேதான் ஜீவனுக்கு பந்தம் (கட்டு), மோக்ஷம் (விடுதலை) இரண்டும்' என்று இருக்கிறது.*. இம்மாதிரியான இடங்களில் ஆசார்யாள் ஈசுவரானுகரஹத்தால் அத்வைத ஸித்தி ஏற்படுவதைச் சொன்னால் அதில் விசேஷமில்லை. இந்த ப்ரஹ்ம ஸுத்திரத்திலேயே இன்னோரிடத்தில்●. ஜீவன் கர்த்தாவா, இவன் கார்யம் செய்கிற கர்த்தா என்றால், கர்யமில்லாத ஸமாதி இவனுக்கு எப்படி ஏற்படும் என்கிற விஷயங்களை ஆராய்ந்து, 'அவன் கர்த்தாவுந்தான்; கார்யமில்லாமல் ஆத்மாவாக இருப்பவனுந்தான்' என்று முடிவு தெரிவித்திருக்கிறது. 'அதெப்படி இரண்டும் முடியும்?' என்று கேட்டால், 'தச்சன் மாதிரி' என்று பதில் சொல்லியிருக்கிறது. தச்ச வேலை செய்கிறபோது ரம்பம், இழைப்புளி முதலான கருவிகளைக் கொண்டு வேலை செய்கிற தச்சனே, அந்தக் கருவிகளைப் போட்டுவிட்டு வீட்டில் வந்து 'ரெஸ்ட்' எடுத்துக் கொள்ளும்போது வேலையில்லாமல் இருக்கிறானோல்லியோ? இப்படியே இந்த்ரியக் கருவிகளைக் கொண்டு கர்த்தாவாயுள்ள ஜீவன் ஸமாதியில் அவற்றை விட்டு

* ப்ரஹ்ம ஸுத்திரம் 3-2-5

● 2-ம் அத்தியாயம் 3-ம் பாதத்தில்; குறிப்பாக 40, 41 ஸுத்திரங்களில்.

விட்டு அகர்த்தாவாக இருக்கிற ஆத்மாவில் 'ரெஸ்ட் பண்ணிக் கொண்டிருக்கிறான் என்று சொல்லிவிட்டு, இப்படி ஜீவனுக்கு ஒரு கர்த்தருத்வம் ஏற்பட்டது பரமேச்வரனிடமிருந்தேயாகும் என்றும் கூறியிருக்கிறது. ஈச்வரனால் கர்த்தருத்வம், அதாவது கார்யமும் அதன் பந்தமும் ஜீவனுக்கு ஏற்படுவதைப் பற்றித் தான் இங்கே சொல்லியிருக்கிறது. இந்தப் பந்தத்திலிருந்து விடுவிக்கிற ஞானத்தைப் பற்றியோ, அதை அடைவிப்பதில் ஈச்வரனின் பங்கைப் பற்றியோ ஒன்றும் மூல நூலில் இந்த இடத்தில் இல்லை. ஆனாலும் ஆசார்யாள் இங்கே பாஷ்யம் செய்யும்போது, கார்யம் செய்து அனுபோகங்களைப் பெறும் கர்த்தருத்வ, போக்தருத்வத்தினால் ஜீவனுக்கு ஸம்ஸார வாழ்வு ஏற்படுவது ஈச்வராக்கூறுவினாலேயே என்று சொல்வதோடு நிறுத்தாமல், இதே ஜீவன் உத்தம ஞானத்தினால் மோக்ஷ ஸித்திக்கு அருகதை பெறுவதற்கும் அதே ஈச்வரனின் அனுக்ரஹம்தான் காரணம் என்கிறார். 'ஈச்வராத் தத் அநுஜ்ஞயா கர்த்தருத்வ போக்தருத்வ லக்ஷணஸ்ய ஸம்ஸார ஸித்தி:' என்பதோடேயே நிறுத்தியிருக்கலாம். மூலத்தில் அதற்கு மேலே விளக்க இல்லை. ஆனாலும் ஆசார்யாள் ஸம்ஸார பந்தத்துக்கு ஈச்வரன் காரணம் என்று மட்டும் குற்றம் சொல்கிறதுபோல முடித்து விடக்கூடாது; இதிலிருந்து நிவ்ருத்திக்கும் அவன் அனுக்ரஹம்தான் காரணம் என்று கையோடேயே சொல்லி விடத்தான் வேண்டுமென்று நினைத்து, 'தத் அநுக்ரஹ ஹேதுகேநைவ ச விஜ்ஞாநேந மோக்ஷ ஸித்திர் பவதும் அர்ஹதி' என்று சேர்த்திருக்கிறார். அதாவது 'ஈச்வரனுடைய அனுக்ரஹம் என்ற காரணத்தைக் கொண்டே உயர்ந்த ஞானத்தின் மூலம் மோக்ஷ ஸித்தி அடையவும் ஜீவன் தகுதி பெறுகிறான்' என்று தெளிவாகச் சொல்லியிருக்கிறார்.

ஆனாலும் இதை அத்வைத ஸாதகர்களுக்கே ஏற்பட்ட சாஸ்த்ரங்களில் சொல்லித்தானாக வேண்டுமென்றில்லை; சொல்லாமல் விடுவதற்கு நிரம்ப நியாயமிருக்கிறது என்று பார்த்தோம். அதனால்தான் ஈச்வர க்ருபா விசேஷத்தால் மோக்ஷம் ஸித்திப்பதை நன்றாக வெளியிட்டுச் சொல்லும் கீதையிலேயேகூட, மிகவும் ஞான மார்க்கமாக உபதேசித்துக் கொண்டு போகும்போது பகவானே இதைச் சொல்லாமல் விடுவதும் உண்டு. அப்படித்தான், இந்த்ரியத்திலிருந்து மனஸ்,

புத்தி, ஆத்மா என்று ஒன்றைவிட ஒன்றை உயர்த்திச் சொல்லி, 'புத்திக்கும் பரதத்வத்தை அறிந்து, மனஸை அடக்கி, ஆசை என்ற எதிரியை அழி' என்பதாக, ஜீவன் தானாகவே எல்லா வற்றையும் ஸாதித்துக் கொண்டு விடுவதைப் போலச் சொல்லி (அந்த முன்றாம் அத்யாயத்தை) முடித்துவிடுகிறார்.

இங்கேயும் கூட ஸூசகமாக அவர் ஈச்வரனைச் சொல்வது போலவும் ஒரு விஷயம் இருக்கிறது. எனக்கே இப்போது பேசிக் கொண்டு போகிறபோதுதான் அது தெரிகிறது. 'புத்திக்கும் உயர்ந்தது ஆத்மா' என்கிற இடத்தில் ஆத்மாவை 'அது' என்று சொல்லாமல் 'அவன்' என்று 'ஸ:' போட்டுத் தானே சொல்கிறார்? 'அவன்' என்றதாலேயே அவர் ஈச்வரனைச் சொல்வதாக வைத்துக் கொண்டு விடலாம். அப்படி வைத்துக் கொண்டால், அடுத்த ச்லோகத்தில், 'ஈச்வரனை அறிந்து, மனஸை அடக்கி ஆசையை அழி' என்று சொல்வதாக ஆகும். 'ஈச்வரனை அறிந்து, மனஸை அடக்குவது' என்றால் ஈச்வரனையே மனஸை அடக்குபவனாக அறிந்து அவனது அனுக்ரஹத்தால் அப்படிச் செய்து கொள்வது என்பதைச் சொல்வதாகவே அர்த்தம் ஏற்படும். இல்லாவிட்டால், இந்திரியம், மனஸ், புத்தி என்று ஜீவனின் தன்மைகளைப் பற்றியே பேசும்போது, புத்திக்கப்பற்றம் ஆத்மாவைச் சொல்லாமல் ஈச்வரன் என்று சொல்லி மனஸ் அடங்குவதாக முடிப்பதில் அர்த்தமில்லை. ஆத்மாவை அறியும்போது மனஸ் அடங்கி அழிந்துவிட வேண்டியதே என்று பார்த்தோம். ஆனால் ஈச்வரனை அறிய மனஸ் இருக்க வேண்டும். த்வைத ஈச்வரனை த்வைத மனஸ்தான் அறிகிறது. ஆனபடியால் ஈச்வரனை அறிந்து மனஸ் அடங்குவது என்று கீதையில் சொல்லியிருப்பதாக வைத்துக் கொண்டோமானால், அப்படிச் சொல்லியிருப்பதற்கு, அவனை அறிந்தவனுக்கு ஈச்வரனே மனோ நிக்ரஹத்தை அனுக்ரஹிக்கிறான் என்றுதான் அர்த்தமாகும்.*

* 'ஸ:' - 'அவன்' என்பதற்கு ஆசார்ய பாஷ்யமும் ப்ரஹ்மம் என்றோ ஆத்மா என்றோ இல்லாமல் ஈச்வரனைக் குறிப்பதான பரமாத்மா என்றே இருக்கிறது. 'புத்தியின் உள்கரு உள்பட, கானும் யாவற்றிலும் உள்ளூற உறையும் புத்தியின் ஸாக்ஷியான பரமாத்மா' என்று ஆசார்ய பாஷ்யம் கூறுகிறது.



ஆத்ம ஞானமே ஆசா நாசம்

ஆக, விஷயம் என்னவென்றால், ஈசுவரானுகரஹ ஸமாசாரம் எப்படிப் போனாலும், ஜீவன் செய்ய வேண்டியது வைராக்ய அப்யாஸங்களால் மனஸை அடக்க முயலுவதே. அவ்வாறு அடக்கி நிறுத்தியபோதுதான் காமத்தை ஒருவன் அழிக்க முடியும். பலாத்காரமாக ஜீவனைப் பாபங்களில் செலுத்தி நரகத்தில் தள்ளும் சக்தி என்றும், பெருந்தீனி கேட்கிற மஹாபாபி என்றும் பகவான் முன்னே திட்டிய காமத்தை அழிப்பதற்கு இப்படி இந்தரிய - மனோ - புத்தி களை அடக்கி நிறுத்துவதுதான் வழி என்று சொல்லி முடிக்கிறார். அதாவது ஜீவனுடைய தனி ஜீவத்வமே போய் அவன் அத்வைத ஆத்மாவானால்தான் ஆசை போகும்!

ஆசை போவது மட்டுமில்லை, ஜீவபாவமே போய்விடுகிறது என்பதால் அத்வைதமான மோக்ஷானுபவமே கிடைத்து விடுகிறது.

பாபத்தில் பிடித்துத் தள்ளும் சக்தி என்னவென்று அர்ஜுனன் கேட்டதற்கு, 'ஆசை' என்று பதில் சொல்லி அதை அடக்க வழி சொன்ன பகவான், இதன் மூலமாக மோக்ஷத்துக்கே வழி திறந்துவிடுகிறார். பின்னால் ஓர் இடத்தில் இதை ஸ்பஷ்டமாகவே தெரிவிக்கிறார். காமக்ரோதத்திலிருந்து விடுபட்டால் ப்ரஹ்ம நிர்வாணம் என்ற ஆத்ம ஸாக்ஷாத்கார மோக்ஷமே கிடைத்துவிடுகிறது என்று அங்கே தெளிவாகச் சொல்கிறார்.

காமக்ரோத வியுக்தாநாம் யதீநாம் யத சேதஸாம்।
அபிதோ ப்ரஹ்ம நிர்வாணம் வர்ததே விதித்தாத்மநாம்॥*

‘காமக்ரோதத்திலிருந்து விடுபட்டு, சித்தத்தை அடக்கி, ஆத்மாவை அறிந்து கொண்ட துறவிகளுக்கு ப்ரஹ்ம நிர்வாணம் ‘இரண்டிலும் கிடைக்கிறது’ என்கிறார் ‘அபிதோ’ என்றால் ‘இரண்டிலும்’.

‘அதென்ன இரண்டிலும்?’

அதுவா? அதுதான் ‘இரண்டு இல்லை’ என்று சொல்லும் அத்வைதிகளுக்கு ஒன்றாகப் போய்விடும் இரண்டு! இஹம்-பரம் என்பதான இரண்டு. மற்றவர்களுக்கு மோக்ஷ மென்பது பரலோகம்தான். உடம்பை விட்டுவிட்டு இஹ லோகத்தை விட்டுப் போனால்தான் அவர்களுடைய வைகுண்ட - கைலாஸாதி மோக்ஷங்கள். அத்வைதிக்கு அப்படியில்லை. இஹ லோகத்தில், உடம்பிலே உயிரோடு இருக்கிற போதே அவன் இந்த லோகம் ஒரு மாயா விளையாட்டுத்தான் என்றும், உடம்பு என்பது ‘தான்’ இல்லவே இல்லை என்றும் தெரிந்து கொண்டு விடுகிறான். வெளியிலே மற்றவர்கண்ணிலே இஹ லோகத்தில் அவன் வளைய வந்து கொண்டிருக்கிறாற் போலிருந்தாலும் அவன் ஆத்மாவிலேயே நிலைத்த வனாக அதிலேயே ரமித்தவனாக இருப்பான். அப்புறம் உடம்பு நசிக்கிறபோது நசிக்கும். இவனுக்கு அது ஒன்றும் பொருட்டாக இருக்காது. இவன் ஆத்மாவாகவே இருக்கிறபடி இருந்து கொண்டிருப்பான். ‘உடம்பால்தான் கஷ்டம். உடம்பைப் போக்கிக் கொண்டுவிட்டால் கஷ்டம் போய் விடுமா?’ என்று. முன்னே கேட்டு, உடம்பு போய் ப்ரயோஜன மில்லை, கர்மா போகவேண்டும். அதற்கு ‘உடம்பு நான்’ என்பது போகவேண்டும் என்றெல்லாம் பதில் பார்த்தோம். அத்வைத அனுபூதிமானானவன் உடம்பிருக்கும்போதே அம்ருதமான (சாவில்லாததான) ஆத்மாவை அனுபவித்துக் கொண்டு மோக்ஷானந்தத்தில் இருக்கிறான். தான் உடம்பிலிருப்பதாக அவனுக்கு எண்ணம் இராது. இப்படி, நம் பார்வையில் உலக வாழ்க்கையிலிருப்பவனாகத் தெரியும்போதே அத்வைத முக்தி நிலையிலுள்ளவனைத்தான் ஜீவன் முக்தன் ஜீவன் முக்தன் என்பது!

இப்படி இஹம் - பரம் இரண்டில், இஹத்திலுள்ளபோது கூட ஒருத்தன், ப்ரஹ்ம நிர்வாண நிலை அடைய முடியும் என்பதற்குப் பகவான் வாக்கு அங்கீகார முத்ரை குத்தியிருக்

கிறது. வேதத்திலேயே புருஷ ஸூக்தாதிகளிலும் உபநிஷத்துகளிலும், சாவுக்களமான இஹத்திலேயே அம்ருத தத்வமாகிறவர்களைப் பற்றி வருகிறது. இப்படி, வேறே ஒரு லோகத்துக்குப் போகாமல் இங்கேயே அமரமான ஆனந்தத்தில், அதாவது மோக்ஷத்தில் சேர்வதென்பது அத்வைதம் ஒன்றுக்குத்தான் பொருந்தும்.

ஆசாநாசம் அந்த அத்வைத மோக்ஷம்வரை கொண்டு விடுவதை பகவான் சொல்கிறார்.



புத்தருக்கு முற்பட்ட கருத்து

‘ஆசையால்தான் துக்கம். அது போய்விட்டால் நிர்வாணம்’ என்று புத்தர்தான் முதலில் கண்டுபிடித்துச் சொன்ன மாதிரிக் கொண்டாடிச் சொல்கிறார்கள். கீதையில் பகவான் நன்றாக அற்றுப்படி செய்த ஸமாசாரம்தான் இது. ‘ப்ரஹ்ம நிர்வாணம்’ என்று பகவான் சொன்னதில், பூர்ணத்வத்தைக் காட்டும் ‘ப்ரஹ்ம’ சப்தத்தை நீக்கிவிட்டு, சூன்யம் மாத்திரம் த்வனிக்கும் ‘நிர்வாணம்’ என்பதை புத்தர் எடுத்து வைத்துக் கொண்டிருக்கிறார். யுகாந்தரங்களாக வந்துள்ள நம்முடைய ஆத்மிகக் கலாசாரமே புத்தருக்குக் கொஞ்சம் முந்தி - பிந்திதான் ஓர் ஒழுங்கு ரூபம் பெற்றது என்று திரித்துக் காட்டுவதிலேயே த்ருப்திப்பட்ட வெள்ளைக்கார சரித்ராசிரியர்களும், அவர்களுக்கு வார்ஸாக இருப்பதில் பெருமைப்படும் நம்மவர்களான ஆராய்ச்சியாளர்களுங்கூட புத்தருக்கு அப்புறம் கீதை வந்ததாகச் சொல்லவில்லை.

கீதைக்கும் ரொம்ப முந்தைய உபநிஷத்துகளிலேயே இவ்விஷயம் சொல்லியிருக்கிறது:

ஜீவ தசையில் மனுஷ்யர்கள் அனுபவிக்கக்கூடிய அதிகப்படி ஆனந்தம், அதைவிட உயர்ந்ததான இரண்டு தினுஸு கந்தவர்

வார்களின் ஆனந்தம், அதையும்விட உயர்ந்த பித்ருக்களின் ஆனந்தம், அதற்கும் மேலான மூன்று தினுஸ் தேவர்களின் ஆனந்தம், இதைவிடவும் மேம்பட்ட இந்த்ரனின் ஆனந்தம், இந்த்ர ஆனந்தத்துக்கும் உச்சத்தியான ப்ருஹஸ்பதியின் ஆனந்தம், அப்புறம் அதற்கும் மேலான ப்ரஜாபதியின் ஆனந்தம், ப்ரஜாபதியின் ஆனந்தத்தைவிட உச்சந்த ப்ரம்மாவின் ஆனந்தம் என்று ஒன்றுக்கு மேல் ஒன்று மேம்பட்டதான ஆனந்தங்களை ஒரு ஸாதகன் அனுபவித்துக் கொண்டே போவது பற்றி தைத்திரீய உபநிஷத்தின் ஆனந்தவல்லியில் சொல்லியிருக்கிறது. முன்னேயே இதைப் பற்றிக் கொஞ்சம் சொன்னேன். தவைதத்திலிருந்து அத்வைதத்துக்குப் போகும் போது நடுவேயுள்ள அனேக நிலைகளில் இந்த ஆனந்தங்கள் ஏற்படுவதாக வைத்துக் கொள்ளலாம். இந்த இடத்தில் இப்படி ஒன்றுக்கு மேல் ஒன்றாக ஆனந்தத்தைப் பெறும் ஸாதகனின் லக்ஷணத்தைத் திரும்பத் திரும்பச் சொல்லியிருக்கிறது. அவன் 'ச்ரோத்ரிய'னாகவும், 'அகாமஹத்'னாகவும் இருக்க வேண்டுமென்று லக்ஷணம் கொடுத்திருக்கிறது. உயர்குடிப் பிறப்பு, நல்ல ஸம்ஸ்காரங்களைப் பெறுவது, உத்தமமான வித்யா ஞானம் எல்லாம் சேர்ந்திருப்பவன்தான் 'ச்ரோத்ரியன்'. இப்படி இருந்தால் மட்டும் போதாது, 'அகாமஹத்'னாகவும் அவன் இருக்க வேண்டுமென்று சொல்லியிருக்கிறது. 'காமஹதன்' என்றால் ஆசையால் வதைக்கப்படுபவன். முதலில் 'அ' சேர்த்து 'அகாமஹதன்' என்று சொன்னால் ஆசையால் வதைக்கப் படாதவன் என்று அர்த்தம். அதாவது ஆசை நீங்கியவனுக்குத்தான் ஒன்றுக்கு மேல் ஒன்றான ஆனந்தங்கள் லபித்து, முடிவில் ப்ரஹ்மானந்தம் ஸித்திக்கும் என்பது திரும்பத் திரும்ப எடுத்துச் சொல்லப்பட்டிருக்கிறது. இல்லாவிட்டால் இவன் ஒவ்வொரு ஆனந்தத்தையும் விட்டு விட்டு மேலே மேலேயுள்ள ஆனந்தங்களுக்கு ஏறி, முடிவான ஆத்மானந்தம் வரை போகவே மாட்டான்.

உபநிஷத்துகளில் ஆத்மஞானிகளை 'வீதராகர்'கள் என்று வர்ணித்திருக்கிறது. 'ஆசை அழிபட்டவர்கள்' என்று அர்த்தம். 'கர்மத்தினாலோ, ப்ரஜைகளாலோ, தனத்தாலோ அமர தத்வத்தைப் பெற முடியாது; த்யாகத்தினாலே பலர் அதைப் பெற்றிருக்கிறார்கள்'★ என்பது போல உபநிஷத்துகளில்

அனேக இடங்களில் ஆசா நாசமே ஆத்ம விடுதலைக்கு வழியாய் சொல்லப்பட்டிருக்கிறது.

ரிஷிகள் சொன்னதைத்தான் கிருஷ்ணர் திரட்டி எடுத்து ஸாரத்தைச் சொன்னார். 'அந்த இடையன் உபநிஷத் பசுக்கள் லிருந்து கிதைப் பாலைக் கறந்தான்; அர்ஜுனன் என்ற கன்றை முன்னிட்டுக் கொண்டு ஸத்புத்தி உள்ள எல்லாருக்காகவும் இப்படிப் பால் கறந்தான்' என்று (கிதையில்) மங்களச் லோகம்!

ஆசையை அடக்கித் தன்னுள்ளே அடங்கும்படிக் கிதையில் உபதேசித்திருக்கிறார்!

ஆசை லேசில் கட்டுப்படாததுதான். 'காமரூபம் துராஸதம்' என்கிறார் - 'துராஸதம்' என்றால் கட்டுப்படாதது. 'ஆனாலும் நீ மஹாபாஹு' என்று அர்ஜுனனைப் பார்த்துத் தட்டிக் கொடுப்பதுபோலச் சொல்கிறார். 'மஹாபாஹு' என்றால் 'பெருந்தோளன்'. கௌரவ - பாண்டவ யுத்தத்தையே allegorical-ஆகக் கெட்டதற்கும் - நல்லதற்கும் நடந்த யுத்தமாகச் சொன்னால் - அதாவது ஆரம்பத்தில் சொன்ன தேவாஸுர யுத்தமாக வைத்துக் கொண்டால் - பெருந்தோள் என்பது குறிப்பிடும் தோள்வலி (புஜபலம்) ஸாதகனின் ஸங்கல்ப பலத்தையே காட்டுவது. எத்தனை வழுக்கி விட்டாலும், விடாமல் வழுக்கு மரத்தில் ஏறித்தான் தீர்வது என்று உறுதிப்படுத்திக் கொண்டு, வெளியிலே மறுபடி மறுபடிச் சிதறி ஓடுகிற மனஸை மனந்தளராமல் இழுத்து இழுத்துப் பிடித்து நிறுத்துகிற அப்யாஸத்தில் உறுதியாயிருப்பதுதான் இங்கே புஜபலம்.

மனஸ் நின்றுபோய் விட்டால் அப்புறம் ஆத்மா மட்டுமே ப்ரகாசிக்க ஆரம்பித்துவிடும். 'மனஸினால்தானே இந்த ப்ரபஞ்ச அனுபவம் அத்தனையும் நமக்கு வருகின்றன? இந்த அனுபவங்கள் அத்தனையும் மனமடங்கினால் அற்றுப் போய்விடும். இந்த அனுபவங்களினால்தானே நமக்கு லோக வாழ்க்கையில் உள்ள எல்லாக் கஷ்டமும், பயமும் உண்டாவது? அவை எல்லாம் போய்விடும். இது அத்தனையிலும் நம்மை ஏவிவிட்ட ஆசைப் பிசாசு மனஸில் தோன்றுவதேயாதலால், மனஸ் நின்று போனவுடன் அந்தப் பிசாசும் அடங்கிவிடும்.

அப்புறம் பரம் சாந்தம்தான். தேஹு, இந்த்ரிய, மனோ, புத்தி களின் கட்டுகள், கர்மாவின் கட்டுகள், உறவு ஸொத்து முதலான கட்டுகள், ஸம்ஸார பந்தம் எல்லாம் அறுந்து விடுபட்டுவிட்ட ஸ்வதந்தர ஆனந்தம், இதுதான் ஸமாதி நிலையின் அனுபவம்.



மெய்யறிவு ஆத்மஞானமே

இந்த ஆனந்தம் இருக்கிறதென்றால் அதை அனுபவிக்கிற ஆஸாமியும் ஒருத்தன் இருந்தாக வேண்டும். ஆனால் அவன் ஆனந்தத்துக்கு வேறாக இருந்துகொண்டு அதை அனுபவிப்பவன் என்றால், அப்போது த்வைதம் வந்துவிடும். த்வைதம் வந்துவிட்டால் பயந்தான். அப்புறம் ஆனந்தம் எப்படி இருக்க முடியும்? ஆனபடியால் அந்த ஆஸாமிதானே ஆனந்த ஸ்வரூபியாய் இருக்க வேண்டும்.

அந்த ஆஸாமியைத்தான் ஆத்மா, ஆத்மா என்று சொல்வது. ஆத்மா என்றால் 'தான்'.

தான் என்று இதுவரைக்கும் மனஸை நினைத்துக் கொண்டிருந்துவிட்டோம். இதன் அனுபவங்களையே நமது ஸொந்த அனுபவமாக நினைத்தோம். இதுகளைப் பெறுவதில்தான் குளிக்கப் போய்ச் சேற்றைப் பூசிக் கொள்கிறாற்போல், ஆனந்தத்துக்குப் பதில் துக்க பரம்பரையை ஸம்பாதித்துக் கொண்டோம்.

இதிலே பெரிய துக்கம் நிஜத்தைத் தெரிந்துகொள்ளாமல் பொய்யை நிஜமாக நினைத்ததுதான்!

மனஸை 'தான்' என்று, அதாவது அதுதான் நம் நிஜமான ஸ்வரூபமென்று நினைத்தது தப்பு அல்லவா? பொய்யல்லவா? அந்த மனஸ் அற்றுப்போய் விடுவது என்றும் ஒரு நிலை இருக்கிறதே! தூக்கத்தில், க்ளோரோஃபாரத்தில், ஸமாதி நிலையில்

மனஸ் அற்றுத்தானே போய்விடுகிறது? அப்போதும் நாம், அதாவது, 'தான்' என்னும் ஆத்மா இருக்கிறதே! ஆகையால் மனஸை நாமாக நினைத்தது தப்பு, இது பொய் என்று நிச்சயமாகத் தெரிகிறது. ஆத்மாவை அறிவது - அதாவது ஆத்மஞானம் - தான் மெய்யை அறிவது. நாம் இதுவரை 'நாமாக' நினைத்த மனஸ் பொய்யென்று தெரிந்தபின், நிஜ 'நாமா'ன ஆத்மாவைத் தெரிந்துகொள்ள வேண்டியதுதானே நாம் செய்ய வேண்டியது?

ஏதேதோ தெரிந்து கொள்கிறோம் - ஹிஸ்டரி, ஜாகரஃபி, அடாமிக் ஸயன்ஸ், எலெக்ட்ரானிக்ஸ் என்று என்னென்னவோ தெரிந்து கொள்கிறோம். பலவிதமான உண்மைகளைத் தெரிந்துகொள்வதுதான் மனுஷ்யனாகப் பிறந்ததற்குப் பயன். இப்படி அனேகக் கலைகள், விஞ்ஞானங்கள் தெரிந்து கொள்கிறோம். நமக்கு இன்பத்தைத் தரும் உபகரணங்களை உண்டாக்கிக் கொள்வதற்காகவும் இப்படி அறிவினால் 'ஸர்ச்' (தேடுவது), 'ரிஸர்ச்' (ஆராய்ச்சி செய்வது) எல்லாம் செய்கிறோம். ஆனால் கடைசியில் பார்த்தால், இவற்றால் நம்மை மஹா புத்திசாலிகளாக நினைத்துக் கொண்டிருக்கிற நமக்கு ரொம்பவும் அவமானமாக, நம் அத்தனை புத்திசாலித்தனத்தையும் அசடாக்குவதாக ஒன்று தெரிகிறது. அதாவது உண்மை உண்மை என்று நினைத்து நாம் தேடிப்போன எல்லாவற்றையும் எந்த மனஸிலால் தேடினோமோ, எந்த மனஸின் திருப்திக் காகத் தேடினோமோ, எந்த மனஸினால் உண்மைகள் என்று அவற்றைத் தெரிந்துகொண்டோமோ அந்த மனஸே உண்மையில்லை, அது உண்மையான 'நாம்' இல்லை என்று தெரிகிறது. (மனஸ் என்பதை இங்கே புத்தியையும் உள்ளடக்கியதான அந்தஃகரணம் என்ற அர்த்தத்திலேயே சொல்லிக் கொண்டு போகிறேன்.)

நம்முடைய ப்ரமாதமான ஸர்ச், ரிஸர்ச்சுள் நம்முடைய ஸந்தோஷத்துக்கான உபகரணங்களைப் பெருக்கிக் கொள்வதிலே முடிகிறது என்பதும் இப்போது அசட்டுத்தனமாகிறது. ஏனென்றால் இங்கே நாம் சொல்கிற ஸந்தோஷமும் மனஸின் ஸந்தோஷம்தானே? நிஜமாக நாமாக இல்லாத ஒன்றின் ஸந்தோஷத்துக்கான உபகரணங்களை உண்டாக்கிக் கொள்வதற்காகவே நாம் இத்தனை பாடுபடுகிறோம் என்றால் அது

கொஞ்சங்கூட புத்திசாலித்தனமாகாதுதானே? நிஜ ஆஸாமியைத் தெரிந்து கொள்ளாமல், அவனுக்குச் செய்ய வேண்டியதைச் செய்யாமல், வேஷம் போட்டுக் கொண்டிருக்கிறவனை நிஜ ஆஸாமியாக நினைத்துக் கொண்டு அவனுடைய அனுபோகங்களுக்காக நாம் ஸ்தா ஸர்வதா எதையாவது பண்ணிக் கொண்டு உபத்ரவப்படுகிறோமென்றால் அது ரொம்பவும் துக்கப்பட வேண்டிய விஷயம்தானே? பொய்யைப் போஷிக்கவா இந்தப் பாடு? இப்படி ஏமாந்தல்லவா போயிருக்கிறோம்? இனிமேலாவது மெய்யறிவு பெற வேண்டாமா?

இதைத்தான் நான், 'ஆத்மாவை எதற்காகத் தெரிந்து கொள்ள வேண்டும்?' என்று கேட்ட ஒருத்தருக்குப் பதிலாகச் சொன்னேன். நம்முடைய லோக த்ருஷ்டியிலே பார்த்தால் அவரை 'அத்ருஷ்டசாலி' என்று சொல்ல வேண்டும். ஸுகஜீவி. எந்தப் பிக்கல் பிடுங்கலும் அவருக்கு இல்லை. அதனால், 'நீங்கள் என்னவோ அத்வைதம், ஆத்ம சாந்தி என்று உபன்யாஸம் பண்ணுகிறீர்கள். 'அவற்றைப் பெற்றால்தான் ஸுகமுண்டு; இல்லாவிட்டால் ப்ரபஞ்சத்தின் துக்கத்துக்குத் தான் ஆளாகவேண்டும்' என்கிறீர்கள். எனக்கென்னவோ ப்ரபஞ்சம் அப்படியொன்றும் துக்கமாகத் தெரியவில்லை. ஜீவனம் ஸௌக்யமாகத்தான் போய்க் கொண்டிருக்கிறது. அப்படியிருக்கும்போது, இப்படியே இருந்துவிட்டுப் போகட்டும் என்று இந்த வாழ்க்கையிலேயே இருந்துவிட்டா லென்ன? எதற்காக வாயைக் கட்டுகிறேன், மனஸைக் கட்டுகிறேன் என்றெல்லாம் வேண்டாத ச்ரமங்களை இழுத்துவிட்டுக் கொள்ளச் சொல்கிறீர்கள்?' என்று கேட்டார். இதையே ஒரு மாதிரி மறைமுகமாகக் கேட்டார்.

அப்போது நான் அவரிடம், 'நீங்கள் எவரையோ உபசாரம் பண்ணிப் போஷித்து வைத்துக் கொண்டிருக்கிறதாக வைத்துக் கொள்வோம். அவரால் உங்களுக்கு ஏதோ ஸந்தோஷங்கள் கிடைக்கிறதென்பதற்காக இப்படிப் பண்ணுகிறீர்கள். ஆனால் அப்புறம் தெரிகிறது, அவரை நீங்கள் யாரென்று நினைத்து உபசாரம் பண்ணினீர்களோ அவரில்லை இந்த மனுஷ்யர், அவர் மாதிரி வேஷம் போட்ட போலி ஆஸாமி என்று... அவர் தருகிற ஸந்தோஷமும் நீங்கள் நினைக்கிறமாதிரி நீடித்து

நிற்கப் போகிறதில்லை என்றும் தெரிகிறது. அப்போது எத்தனை துக்கமாக இருக்கும்? அந்த மாதிரிதான் நம்முடைய நிஜ ஸ்வரூபமென்று மாயாவேஷ மனஸை நினைத்து அதைப் போஷிப்பதும், அது தருகிற ஸௌக்யத்தை ஆத்மானந்த மென்று நினைப்பதும்' என்று சொன்னேன்.



மனவாழ்க்கையின் குறைபாடு

ஸந்தோஷமாக இருப்பதாகச் சொல்வது மனஸின் அனுபவங்களை வைத்துத்தான். ஆனால் ஸந்தோஷானுபவம் பெறுகிற இந்த மனஸ்தான் நாமா என்பதைத் தெரிந்துகொள்ள வேண்டாமா? எதெதையோ தெரிந்து கொள்வதிலும் எதெதையோ ஆராய்ச்சி பண்ணி உண்மைகளைக் கண்டுபிடிப்பதிலும்தான் மனுஷ்ய ஜீவனின் பெருமையே இருக்கிறது என்று சொல்லிக் கொள்கிறோம். அணுவிலிருந்து galaxy வரையிலும் எல்லாவற்றையும் ஆராய்ந்து அவற்றின் உண்மைகளை தினந்தினமும் தெரிந்து கொண்டு கர்வப்படுகிறோம். இப்படித் தெரிந்து கொள்கிற நாம் வாஸ்தவத்தில் யார் என்று ஆராய்ச்சி பண்ணித் தெரிந்து கொள்ள வேண்டாமா? தன்னுடைய ஸத்யமான ஸ்திதியையே தெரிந்துகொள்ளாமல் மற்றவற்றைத் தெரிந்துகொண்டு, 'ஸயன்ஸால் ஸத்யங்களைத் தெரிந்து கொள்கிறோமாக்கும்!' என்று மார்த்தட்டிக் கொள்வது பரிஹாஸத்துக்கு இடமானதல்லவா? ஸத்ய ஸத்யமானதைத் தெரிந்துகொள்ள வேண்டும், அறிகின்ற அறிவை அறிய வேண்டும் என்றால் ஆத்ம சாஸ்த்ரத்தை அப்யஸிக்க வேண்டும்.

ஆத்மசாஸ்த்ரங்களை இப்போதே தீவ்ரமாக அப்யஸிப்பதற்கில்லாத பெரும்பாலாருங்கூட, மெய்யான ஆத்மாவை அடியோடு மறந்து பொய்யான மனஸுக்காகவே ஸதாவும் பாடுபட்டுக் கொண்டிருப்பதாக இருக்கப்படாது. அப்படியிருந்தால் நாம் ஏமாளி என்று ஆகிவிடும். அதனால்தான், எப்படிப்பட்டவராயிருந்தாலும், தினம் ஒரு அஞ்ச நிமிஷம் பத்து

நிமிஷமாவது, 'நம்முடைய கார்யம், எண்ணம் லோகம்: முதலான ஸகலமும் பொய்யாகப் போய்விடும் ஒரு பெரிய சாந்த பதம் ஆத்மா ஆத்மா என்று இருக்கிறது' என்பதாக நினைப்பூட்டிக்கொண்டு, அந்த அஞ்சு பத்து நிமிஷம் சாந்தமாக உட்கார்ந்திருக்க வேண்டும் என்பது.

மனஸைக் கொண்டு அனுபவங்களைப் பெறுகிற லோக வாழ்க்கை ஒருத்தருக்கு இன்றுவரை ஸௌக்யமாக ஸந்தோஷமாக இருந்து வருகிறது என்பதற்காக அதுவே போதும் என்று இருந்து விடுவதற்கில்லை. நாளைக்கே இந்த ஸந்தோஷம் போய்விடலாம். ஏதாவது வ்யாதி வக்கை வரலாம். ஸொத்து திருட்டுப் போகலாம். ப்ரியமானவர்கள் பயம், துக்கம் முதலானவை ஏற்படுமாறு எந்த நிமிஷத்தில் வேண்டுமானாலும் ஏதாவது நடந்துவிடலாம்.



போகவேண்டியது தேஹமல்ல; மனமே

இதனால் இப்படியெல்லாமில்லாமல், சாச்வதமாய் ஸௌக்யத்துடன் சாந்தத்துடன் இருக்க வேண்டுமானால் அதற்கு மன மாயை விலகி ஆத்ம ஸத்யத்தில் நிலைத்து நின்றால்தான் முடியும். அந்த நிஜ நாளை அடைந்தபோது தான் 'தேஹம் நான்' என்ற பாவம் போகும். அப்போது தேஹத்துக்கு வ்யாதி வக்கை வந்தாலும் பாதிப்பு இருக்காது.

'தேஹத்தால்தானே பல தினுஸான கஷ்டங்கள்? தேஹத்தைப் போக்கிக் கொண்டு விடலாம்' என்று 'ஸூயிஸைட்' பண்ணிக் கொள்கிறவர்களை முன்னே குறிப்பிட்டேன். இந்தத் தேஹம் போனாலும் உயிர் வெவ்வேறு உடம்புகளை, பேயுடம்பு, அப்புறம் ஏதோ ஒரு ஜன்மமாக ஸ்தூல உடம்பு என்று எடுத்துக் கொண்டேதான் போகும்! அந்த உடம்புகளாலும் கஷ்டத்தை விலைக்கு வாங்கிக் கொள்ளும் என்று சொன்னேன். ஆகையால் கஷ்டம் போக, சாவு ஸொல்யூஷன்

இல்லை என்றேன். ஸொல்யூஷன் என்னவென்றால் உடம்பு போவதில்லை; உடம்பில் 'நான்' என்றிருக்கிற அபிமானம்தான் போக வேண்டும்; உடம்பை 'நானாக' நினைக்கிற அஞ்ஞானம் தான் போகவேண்டும் என்றேன். அது மட்டும் போதாது. மனஸை 'நான்' என்று நினைப்பதும் போகவேண்டும். தேஹத்தை 'நான்' என்று நினைப்பதுபோய், அப்படி நினைக்கிற மனஸ்தான் 'நான்' என்று நினைத்தால் அதுவும் பொய்யை மெய்யாக எடுத்துக் கொண்டுவிடுவதுதான். 'நான்' என்ற நினைப்பே போக வேண்டும். நினைப்பு இருந்தால் நினைக்கிற மனஸ், நினைக்கப்படும் 'நான்' என்று இரண்டு இருப்பதாக அர்த்தம். இரண்டு இருப்பது பயஹேது. அதனால் நினைப்பு போய், நினைக்கிற மனஸ் போய், நானாக மட்டுமே இருக்க வேண்டும். அதுதான் ஆத்ம ஸாக்ஷாத்காரம். அதுதான் நம் நிஜ நிலை!



பிறவி, முக்தி குறித்த கொள்கைகள்

அந்த நிஜமான 'நானி'லே ஜீவ பாவம், தனி மனஸ், உடம்பு முதலியன எப்படி வந்தன என்று கேள்வி கேட்கலாம். மாயாசக்தியைக் கொண்டுதான் ஆத்மா (அதாவது, நிஜமான 'நாம்') இப்படி ஜீவனாக ஒரு மனஸோடு, உடம்போடு தோன்றுகிறது என்று பதில் சொன்னால், எதற்காக ஆத்மா இப்படி மாயையோடு சேர வேண்டுமென்று கேள்வி பிறக்கிறது. இதற்கு 'கன்வினஸிங்'காக ஒன்றும் பதில் சொல்லத் தெரியவில்லை. 'ஆனந்த பூர்ணமாக, தான் மட்டுமாக இருந்த ப்ரஹ்மம் எதற்காக மாயை பண்ணி இப்படி அபூர்ணமாக வேண்டும்?' என்று கேட்டால், 'என்னவோ நமக்குப் புரியாத லீலை' என்றுதான் பதில் சொல்ல வேண்டியிருக்கிறது. அதற்கு மேலே சொல்லத் தெரியவில்லை. பூர்ணமான தானே அபூர்ணமாகக் குறைந்து, நிறைந்த தன்னைத் தேடிப் பிடிப்பதற்காகக் கண்ணாமூச்சி ஆடிக்கொள்கிற விளையாட்டு இது. எதற்காக

ப்ரஹ்மம் இப்படி விளையாடணும் என்று கேட்டால் பதில் தெரியவில்லை.

‘காரணம் இல்லாததுதானே விளையாட்டு? ஸரி, தப்பு, தர்க்கம் எல்லாம் வராததுதானே விளையாட்டு? ‘ஏதோ விளையாட்டுக்குச் சொன்னேன்’, ‘இதைப் பெரிசா நினைக்காம விளையாட்டுன்னு விட்டுடு’ என்றெல்லாம் இந்த அர்த்தத்தில் தானே சொல்கிறோம்? இப்படி ப்ரஹ்மத்தில் காரணமில்லாமல் விளையாட்டு, லீலை தோன்றுகிறது என்றால், ‘அதற்கு என்ன காரணம்?’ என்று கேட்பதில் அர்த்தமே இல்லையே!’ என்று ஒரே போடாகப் போட்டு நம்மைப் பேசவிடாமல் பண்ணிவிடுகிறார்கள்.

இந்த ஜன்மாவில் ஏற்பட்டிருக்கிற இந்த உடம்பு பூர்வஜன்ம கர்மாவினால் வந்தது என்று பதில் சொல்லிவிடலாம். போன ஜன்மா, அதற்கும் முந்தின ஜன்மா, இன்னும் இப்படியே பூர்வஜன்மங்கள் என்று போனால் ஆதியிலே எப்படி உடம்பு வந்தது என்றால், அப்போது கர்மாவினால் வந்திருக்க முடியாது. அப்படியிருந்தால், இம்மாதிரி கர்மா செய்வதற்கு அதற்கும் முந்தி ஒரு பூர்வ ஜன்மமும், உடம்பும் இருந்திக்க வேண்டும். இப்படி இருந்தால், அது ஆதிஜன்மாவே இல்லை.

ஜன்மா உள்ளது ஜீவன். ஜன்மாவே இல்லாத நிலையிலேயே இருந்திருந்தால் ஒரே ஆத்மாதான் இருந்திருக்கும். ஆத்மாவுக்கு ஜன்மா கிடையாது. ஆனாலும் அது ஜன்மா எடுக்கும் ஜீவனாக ஆகியிருக்கிறது.

ஒன்றுக்கொன்று முரண் மாதிரி, ப்ரஹ்ம ஸூத்ரத்தின் ஆரம்பத்தில், ‘ப்ரஹ்மத்திடமிருந்துதான் ஜன்மம் ஏற்படுகிறது’ என்றும்●, பிற்பாடு ‘ஜன்மா என்கிறது சரீரத்தால் ஏற்பட்ட பாவனைதானே தவிர நிஜமில்லை; ஆத்மா ஸ்ருஷ்டிக்கப் படாமல் நித்யமாயிருப்பது’ என்றும் ★ இருக்கிறது. பல ஜீவாத்மாக்கள் இருப்பதாகச் சொல்கிற த்வைதிகள் இந்த முரண்பாட்டை ‘ஸால்வ்’ செய்துகொள்ள முடியாது. அவர்

● 1-1-2

★ 2-3-16,17

கள், 'ஆத்மா ஸ்ருஷ்டியற்ற நித்யப் பொருள்' என்பது ஜீவாத்மாவைக் குறிப்பதாகக் கொண்டால், அதற்கு ப்ரஹ்மத்திடமிருந்து ஜன்மா ஏற்படுவதை ஒப்புக்கொள்ள முடியாது. நித்யமான, ஸ்ருஷ்டியில்லாத ஒன்றுக்கு இன்னொன்றிடமிருந்து எப்படி ஜன்மா ஏற்பட முடியும்? அத்வைதத்தில் லோகவ்யவஹாரத்துக்காகத்தான் 'ஜீவாத்மா' என்று ஒன்றைச் சொல்கிறோமே தவிர, வாஸ்தவத்தில் ஜீவாத்மா - பரமாத்மா என்று இரண்டு ஆத்மாக்களோ, இப்படி அனேகம் ஜீவாத்மாக்களோ இருப்பதாகக் கொள்வதில்லை. நம் கொள்கை, இருப்பது ஒரே ஆத்மா என்பதுதான். அதையேதான் ப்ரஹ்மம் என்பதும், அது ஸ்ருஷ்டியற்ற நித்யவஸ்து என்று ப்ரஹ்மஸூத்ரம் சொல்வதை நாம் அப்படியே ஒப்புக்கொள்கிறோம். இந்த ஒரே ஆத்மாவில் பல ஜீவர்களுடையவும் ஜகத்தினுடையவும் தோற்றம் ஏற்பட்டிருக்கிறது. இப்படி ஜீவத்தோற்றம் அதிலிருந்து ஏற்பட்டுள்ளதால் ப்ரஹ்மமாகிய ஆத்மாவிடமிருந்தே ஜன்மம் என்று சொல்லியிருப்பதையும் நாம் ஏற்க முடிகிறது. 'எதற்காக, எப்போது, ஏன் இப்படி ஏற்பட்டு அப்புறம் கர்மாவினால் ஜன்மாந்த்ரங்கள் நடக்க வேண்டும்?' என்றால்தான் புரியமாட்டேனென்கிறது.

இந்தப் புதிர்களை யோசித்தால் தலை சுற்றுகிறது. ஆதியிலே ஜன்மா எடுக்க ஜீவன் என்று ஒன்று எங்கே இருந்தது, அது எப்படி உண்டாயிற்று என்று கேட்டால், ஜீவன், எப்படி உண்டாயிற்று என்று கேட்காதே. அது உண்டாவதேயில்லை. பரமாத்மா என்கிற அனாதித் தத்வமேதான் அது என்கிறார்கள். இன்னொரு விதமாகச் சொல்லும்போது மாயையானது ஆத்மாவிலே ஜீவன் என்ற பாவத்தைத் தோற்றுவித்திருக்கிறது என்கிறார்கள். 'அப்படியானால் இந்த மாயை எப்போது தோன்றிற்று?' என்று கேட்டால் 'எப்போது' என்று மாயையைப் பற்றிக் கேட்பதே தப்பு. 'எப்போது' என்பது காலத்தைக் குறிப்பது. மாயையால்தான் காலம் என்ற ஒன்றே காலாதீதமான ஆத்மாவில் ஏற்பட்டிருக்கிறது. காலமே மாயையால் உண்டாகியுள்ளபோது, மாயை எந்தக் காலத்தில் தோன்றினது என்று கேட்டால் என்ன அர்த்தம்?' என்று வாயை அடைத்துவிடுகிறார்கள்.

ஆறுதலாகவும் ஒன்று அவர்கள் சொல்வதில் தெரிகிறது.

ஜீவன்தான் அனாதியோ, மாயைதான் அனாதியோ அது எப்படியானாலும் இந்த இரண்டுமே அனாதியாக வேண்டுமானால் இருக்க முடியுமே தவிர அனந்தம் இல்லை என்று தெரிகிறது. அதாவது முடிவில்லாதது இல்லை. முடிவுள்ளது தான் என்று தெரிகிறது. ஆதி, அந்தம் என்று இரண்டு. ஆதி தோற்றம், அந்தம் முடிவு. ஆதியந்தமில்லாமல் அனாதியாய், அனந்தமாயிருப்பது பரமாத்மா மட்டுந்தான். மாயைக்கு அந்தம் உண்டு. ஞானம் வந்தவுடன் அது இருந்த இடம் தெரியாமல் அழிந்துவிடும். அப்போது ஜீவாத்மாவும் பரமாத்மாவில் அந்தம் அடைந்து அதுவே ஆகிவிடும். அப்புறம் ஜன்மா இல்லை, உடம்பு இல்லை; கஷ்டங்கள், த்வைதத்தால் ஏற்படும் ஆசை, பயம் முதலான எதுவும் இல்லை!

ஜீவாத்மா என்று தனியாய் ஒன்று அனாதியாயிருப்பது போலவே அனந்தமாகவும் இருக்கிறது என்பது த்வைதிகள் கட்சி. சாச்வதமாக ஜீவாத்மா என்ற ஒன்றாகவே ஈச்வர ஸன்னிதானத்தில் ஆனந்தமாயிருப்பதுதான் மோக்ஷமான முடிவு நிலை; ஜனன - மரணம், மறுபடி சரீரம், ஸம்ஸாரம் என்பதற்கெல்லாம் அதுவே முடிவு என்கிறார்கள். அப்படியிருக்கும் போது அந்த ஈச்வரனே தங்களுக்குள்ளே அந்தர்யாமியாக இருப்பதை ஜீவாத்மாக்கள் தெரிந்து கொண்டு அதனால் ஜீவனுக்குள்ள பிடுங்கல் இல்லாமல் ஈச்வரனின் ஞான, ஆனந்தங்களைத் தாங்களும் அனுபவித்துக் கொண்டிருப்பார்கள் என்று த்வைதத்திலேயே ஒரு 'மாடிஃபிகேஷன்' செய்து விசிஷ்டாத்வைதம் என்று சொல்கிறார்கள். அந்தர்யாமி என்பதோடு நிற்காமல் இதற்கு மேலே இன்னம் கொஞ்சம் அத்வைதமாகவும் சிலர்* அபிப்ராயப் படுகிறார்கள். (இவர்கள்) என்ன சொல்கிறார்களென்றால், ஸூர்ய வெளிச்சத்தில் நகூத்திரங்கள் இருக்கிறாற்போல, மோக்ஷத்திலே ஈச்வர ஸன்னிதானத்தில் ஜீவாத்மாக்கள் இருக்கிறார்கள் என்கிறார்கள். ஸூர்ய வெளிச்சத்தில் நகூத்திரம் இருப்பது கொஞ்சமாவது தெரிகிறதோ? இல்லையல்லவா? அப்படியானால் நகூத்திரங்கள் அப்போது அழிந்தா போய்விட்டன? அப்படியும் இல்லை. இதே மாதிரிதான் பரமாத்ம தத்வத்திலே ஜீவாத்ம தத்வம் தன்னுடைய தனித்தன்மை அப்படியே மங்கி அதன் ப்ரகாசத்தி

* சைவ ஸித்தாந்தங்களில் சிலவற்றைப் பின்பற்றுவோர்.

லேயே முழுகிக் கிடக்கிறது என்கிறார்கள். 'முக்தியிலும் மும்முதல் உண்டு' என்பதாக மோக்ஷ நிலையிலும் பசு (ஜீவாத்மா), பதி (பரமாத்மா), பாசம் (ஐகத்) இருக்கிறது என்பவர்களே அத்வைத slant (சார்பு) கொடுத்தும் இப்படிச் சொல்கிறார்கள். மோக்ஷத்திலே பரமாத்மாவோடு ஸம்பந்தம் எப்படி இருந்தாலும் சரி, இதைப் பற்றி ஸித்தாந்தங்கள் ஒன்றுக்கொன்று எத்தனை மாறுபட்டாலும் ஸரி, அந்த ஸ்திதியை அடைந்த பிற்பாடு மறுபடி ஸம்ஸாரமில்லை. ஜன்மா இல்லை என்பதை எல்லாரும் ஒரே மாதிரிச் சொல்கிறார்கள்.

இதைக் கொண்டே நாம் ஆறுதல் அடைவோம். த்ருப்திப் படுவோம்.

ஸ்வதந்த்ர ஆத்மாவுக்கு எப்படி ஸம்ஸார பந்தம் ஏற்பட்டது என்று எந்த ஸித்தாந்தாந்தத்திலும் த்ருப்திகரமாகச் சொல்லவில்லை என்பதை நினைத்து வருத்தப்பட வேண்டாம். ஸம்ஸாரத்துக்குக் காரணம் மாயை என்று சொல்லும் அத்வைதத்தில் அந்த மாயையின் ஆளுகைக்கு எப்படி ஆத்மா ஆட்பட்டது என்று சொல்லாததைப் பற்றியும் நாம் வருத்தப் பட்டு யோசித்துக் குழம்ப வேண்டியதில்லை.

ஏனென்றால், தெரிந்து ஒரு பொறியிலோ வலையிலோ விழுவதென்பதில்லை. அப்படித்தான் மாயா ஜால வலையில் எப்படியோ விழுந்துவிட்டோம். 'ஜாலம்' என்றாலே வலை என்று அர்த்தம். 'மாலிக்' என்றும் ஓர் அர்த்தம் - இதை வைத்துத்தான் 'மாலிக்'கை ஜாலவித்தை என்கிறோம். மாலிக் பொய்தான். ஆனாலும் நிஜம் மாதிரித் தெரிகிறது. அதனால் தான் 'மாலிக் ஷோ' நடத்தி நாம் போய்ப் பார்க்கிறோம் - காசைக் கொடுத்துப் பார்த்து ஸந்தோஷப்படுகிறோம்!

ஆத்மா மாயையிலே கட்டுப்பட்டதாக நினைப்பதே மாயா மாலிக்தான்! 'அது நிஜமல்ல, ஆத்மா கட்டுப்படவே முடியாது' என்று எத்தனை சொன்னாலும், ப்ரத்யக்ஷமாக இத்தனை அவஸ்தைப்படுகிறோமே! கொஞ்ச நேரம் பார்க்கிற மாலிக் ஸந்தோஷம் தருகிறதென்றால், பல வாழ்க்கைகளாக அனுபவித்துவரும் இந்த மாலிக் துக்கமே தருகிறது. அதனால்,

விடுபட யத்னம் ஆரம்பிப்பதொன்றுதான் நாம் செய்ய வேண்டியது. பொறியில் விழுந்தால், எப்படி விழுந்தோ மென்றா ஆராய்ச்சி செய்து கொண்டிருப்போம்? எவ்வளவு சீக்ரம் தப்புவேம், எந்த விதத்தில் தப்புவேம் என்றுதானே முயற்சி செய்வோம்? அப்படி, மற்ற ஆராய்ச்சிகள் பண்ணி, 'எப்படி உடம்பு வந்தது? ஜன்மா வந்தது? ஸம்ஸாரம் வந்தது? மாயா பந்தம் வந்தது?' என்று மண்டையைக் குடைந்து கொள்ளாமல், இவற்றிலிருந்து விடுபடவே முயற்சி தொடங்க வேண்டும். இந்தக் கேள்விக்கெல்லாம் 'ஆன்ஸர்' கண்டே பிடித்து விடுகிறோமென்றாலும் அதனால் என்ன ப்ரயோஜனம்?



**முடிவுள்ளதே ஸம்ஸாரம்:
ஏகோபித்த கருத்து**

எல்லா ஸித்தாந்திகளுமே ஜீவனுக்கு அந்தம் இருக்கிறதோ இல்லையோ, ஸம்ஸாரத்துக்கு அந்தம் இருக்கிறது என்கிறார்கள். நமக்கு வேண்டியது இதுதான், எல்லாக் கஷ்டங்களுக்கும் காரணமான ஸம்ஸாரம் போனால் போதும் என்றிருக்கிறது. அப்புறமும் ஒன்றும் தெரியாத ஜடமாய் ஆகிவிடாமலிருந்தால் தேவலை என்று இருக்கிறது. ஒரு கட்சி பரமாத்மாவாக ஆகி ஜடத்துக்கு நேர் மறுகோடியான சைதன்ய ஸ்வரூபமாக ஆவதைச் சொல்கிறது. இன்னொன்று அந்தப் பரமாத்மாவின் ப்ரேமையை அனுபவிக்கும் ஆனந்தத்தில் இருப்பதைச் சொல்வதால் இதுவும் ஜட ஸ்திதி இல்லை, நன்றாகச் சைதன்ய விலாஸமுள்ள நிலை என்று தெரிகிறது. இப்படியேதான் மூன்றாம் கட்சி சொல்கிறபடி சைதன்ய ப்ரகாசத்தில் முழுகிக் கிடப்பதும்!

முடிவு எதுவானாலும், ஆரம்பம் ஸம்ஸார பந்தத்தைக் கழித்துக் கொள்வதற்கானதை பண்ணத் தொடங்குவது - இதிலே எல்லா ஸித்தாந்திகளும் ஒத்துப் போகிறார்கள். ஸத்கர்மா பண்ணிப் பாபகர்மாவினால் ஏற்பட்ட ஸம்ஸார

பந்தத்தைப் போக்கிக் கொள்வதும், கர்மாவைத் தூண்டிய பாப சிந்தனையை ஈச்வர பக்தி பண்ணிப் போக்கிக் கொள்வதும் தான் ஆரம்பம்!

அத்வைத ஸாதனைக்கும் இதுதான் ஆரம்பம்!

இதைப் பற்றிக் குழப்பமே வேண்டாம். 'நாம் அத்வைதிகள் அல்லவா? அந்த ஸம்பந்தாயத்தில் வந்திருப்பவர்களல்லவா? அல்லது அதுதான் ஸத்யமான தத்வம் என்ற நம்பிக்கை உடையவர்களல்லவா? அந்த அனுபவம் ஸித்திக்க வேண்டுமென்று ஆசைப்படுகிறவர்களல்லவா? நாம் போய் ஒரேத்வைத மயமான கார்யத்திலும் (சாஸ்த்ரீய கர்மானுஷ்டானங்களிலும்), பக்தி உபாஸனையிலும் ஈடுபடுவதாவது?' என்று கொஞ்சங்கூடக் குழம்பவே வேண்டாம். அத்வைதப் ப்ரதிஷ்டாபனாசார்யாளான பகவத்பாதாளே இப்படிப் பண்ணும்படிதான் ஆக்ஷேப செய்திருக்கிறார். இத்தனை காலம்த்வைதத்திலிருந்து கொண்டு தப்புப் பண்ணிவிட்டு இப்போது திடீரென்று அத்வைதம் வர வேண்டுமென்றால் எப்படி வரும்?த்வைதத்தால் பண்ணின தப்பைத்வைதத்தினாலேயே ஸரி பண்ணிக் கொண்டால், அப்புறம்தான் அத்வைதமாக ஸாதனை செய்யமுடியும். ஆனபடியால் ஆசார்யாள் இப்படிப் பட்ட நிலையிலிருக்கிற நமக்காகத்வைதத்தை இந்த மட்டத்தில் நன்றாக ஒப்புக்கொண்டு, நம்மையும் இதை ரிஸர்வேஷன் இல்லாமல் தைர்யமாக ஒப்புக்கொண்டு, அப்புறம் பகவப் படப்பட இதைவிடத் தீரத்தோடு இதனுடன் போராடி ஐயித்து அத்வைதத்துக்குப் போகும்படியாகச் சொல்கிறார்.

மற்ற ஷித்தாந்திகள் அத்வைதத்தை அறவே ஒப்புக் கொள்ளாததுபோல அத்வைதிகள் மற்ற ஷித்தாந்தங்களை ஒப்புக் கொள்ளாமல் மறுப்பதில்லை. அத்வைத நிலையை அடைவதற்கு முன்னேத்வைதத்தின் பல நிலைகளும் இருக்கவே செய்கின்றன என்பதை ஆசார்யாள் நன்றாக ஒப்புக் கொண்டிருக்கிறார்.

'ந சத்வைதஸ்ய அந்ருதத்வ பக்தி: ப்ரதமமேவ கஸ்யசித் யாத் - அதாவது, 'ஆரம்பத்திலிருந்தேத்வைதப் ப்ரபஞ்சம் பொய்யானது என்ற அறிவு யாருக்கும் இருப்பதற்கில்லை' என்று ப்ருஹதாரண்யகத்தில் ப்ரம் அத்வைதமாக 'அதுவும்

பூர்ணம், இதுவும் பூர்ணம்' என்று வரும் மந்த்ரத்துக்கு பாஷ்யம் செய்யுமிடத்திலேயே ஆசார்யாள் சொல்லியிருக்கிறார்.*

ப்ரஹ்மத்திலிருந்து ஜகத்தின் தோற்றம் எப்படி என்பதைப் பற்றிப் பல கொள்கைகளை ப்ரஹ்ம ஸூத்ரத்தில் இரண்டாம் அத்யாய முதல் பாகத்தில் ஆராய்ந்திருக்கிறது. ப்ரஹ்மம்தான் ஜகத்காரணம் என்றாலும் வேறே வஸ்துக்களை வைத்துக் கொண்டு அது ஜகத்தைச் செய்ததா, தானே ஜகத்தாகப் பரிணமித்ததா, அல்லது வேறுமே இப்படி ஜகத் மாதிரி தோன்ற மட்டும் செய்கிறதா என்று பல அபிப்ராயங்கள் இருக்கின்றன. வேறு வஸ்துக்களைக் கொண்டு செய்ததென்றால் அவை எங்கேயிருந்து வந்தன? எங்கிருந்தோ வந்தனவென்றால் அப்போது ப்ரஹ்மம்தான் ஜகத்காரணம் என்பதே தப்பாகிவிடுகிறது. ப்ரஹ்மத்தைத் தவிர வேறு ஆதார வஸ்து இருந்து விட்டால் ப்ரஹ்மமென்பது ப்ரஹ்மமே இல்லை! ப்ரஹ்மம் ஜகத்தாகப் பரிணமித்தது, அதாவது பால் தயிராகிற மாதிரி மாறிற்று என்றாலும் ஸரியில்லை. விகாரம் (மாறுதல்) இல்லாமல் ஸ்வரூபத்திலேயே இருப்பதுதான் ப்ரஹ்ம லக்ஷணம். இது இன்னொன்றாக மாறிற்று என்றால் ஸரியில்லை. அதோடுகூட, ஜகத்தாக இதுவே மாறிவிட்டதென்றால் அப்புறம் ப்ரஹ்மம் என்று தனியாக இருக்க முடியாது. ஜகத் தோன்றின பிறகு ப்ரஹ்மம் இல்லை என்று ஆகிவிடும். அதனால், இந்த அபிப்ராயங்கள் எதுவும் ஸரியில்லை. ப்ரஹ்மம் வெறுமே ஜகத் மாதிரித் தோன்ற மட்டுந்தான் செய்கிறது; நிஜமாக ஸ்ருஷ்டி என்று ஏதோ வெளிச் சரக்கை வைத்துக் கொண்டு பண்ணவுமில்லை; அல்லது தானே உருமாற்றம் கொள்ளவுமில்லை' என்று ஆசார்யாள் ஸ்தாபித்திருக்கிறார். பரிணாமம் என்று வேறாக ஆவது வேறு, ஆசார்யாள் சொன்னதுபோல வேறாகத் தோன்றுவது வேறு, இதற்கு 'விவர்த்தம்' என்று பெயர். பரிணாமம் என்றால் வாஸ்தவமாகவே ரூபம் மாறுவது. புழு வண்டாகிறது பரிணாமம். அப்புறம் அந்தப் புழு உண்டா? இல்லை. ஆனால் அதே புழு ஏதோ பிய்ந்துபோன ரப்பர் துணுக்கு மாதிரித் தெரிகிறதென்றால் அப்போது வாஸ்தவத்தில் அதற்கு ஏதாவது மாறுதல்

ஏற்பட்டதா என்ன? அது புழுவாகவேதான் இருந்துகொண்டு இருக்கிறது; அதே ஸமயம் ரப்பர் பிச்சாளம் மாதிரித் தெரிகிறது. இப்படி ப்ரஹ்மம் நிர்விகாரமாகவே, தன் நிஜ ஸ்வரூபத்தில் எந்தவிதச் சலனமும் இல்லாமலேதான் இருக்கிறது. அப்படியிருக்கும்போதே அதில் மாயையானது ஜகத் தோற்றத்தைக் கல்பிக்கிறது என்று ஆசார்யாள் எடுத்துச் சொல்லியிருக்கிறார். ரஜ்ஜு-ஸர்ப்ப ந்யாஸம், அதாவது கயிறு பாம்பாகத் தெரிகிற மாதிரி என்று அத்வைத புஸ்தகங்களில் அடிக்கடி வரும்.

அத்வைதத்தின் அடிப்படையான இந்தக் கொள்கையை 'ப்ரஹ்ம ஸூத்'ரத்தின் அந்தப் பாகத்தில் 'ததந்யத்வ-மாரம் பண-சப்தாதிப்ய' என்ற (பதிநாலாம்) ஸூத்ரத்தில் நிலை நாட்டி விளக்கிக் கொண்டு போகிறபோதே நம்முடைய ஆசார்யாள் இதற்கு மாற்று அபிப்ராயமுள்ளவர்களையும் மதிக்கிற மாதிரி அத்வைதத்துக்கு முந்தைய நிலையில் த்வைதக் கருத்துகளை ஒப்புக்கொள்ள வேண்டியதுதான் என்கிறார். ரொம்பவும் ஸ்பஷ்டமாக, 'ஸ்வப்ன தசையில் உள்ளவரை அந்த ஸ்வப்ன வ்யவஹாரங்கள் ஸத்யமாகவே இருந்து, முழித்துக் கொண்ட பிறகே பொய்யெனத் தெரிவது போல, பரமாத்மாவே ஜீவாத்மா என்ற ஞான விழிப்பு ஏற்படுவதற்கு முந்தி த்வைதமான எல்லா ஸம்ஸார வ்யவஹாரங்களுக்கும் ஸத்யத் தன்மை பொருந்துவதாகவே கொள்ள வேண்டும்': ஸர்வ வ்யவஹாராணாமேவ ப்ராக் ப்ரஹ்மாத் மதா விஜ்ஞாநாத் ஸத்யத்வோபபத்தே: ஸ்வப்ந வ்யவஹாஸ்ய ப்ராக் ப்ரபோத நாத்' என்று சொல்லியிருக்கிறார்.

இப்படி உள்ளதை உள்ளபடி ஒப்புக்கொண்டு, ஆசார்யாளே விதித்துள்ளபடிப் புஷ்கலமாக (பூர்ணமாக)க் கர்மானுஷ்டானம், பக்தி உபாஸனை பண்ணி, அப்புறந்தான் மனஸ் போகப் பண்ணிக் கொள்வதற்கான ஞான விசாரத்துக்குப் போகவேண்டும். அப்போதுதான் உள்ளது உள்ளபடி எப்போதுமே இருக்கும் ஒன்றே ஒன்றான தத்வத்தை அடைய முடியும். 'அத்வைதத்தை ஒப்புக்கொள்பவர்களாச்சே! த்வைதமாகப் பண்ணலாமா? 'அத்வைதம் என்று நீட்டி முழக்கி விட்டுக் கடைசியில் பார்த்தால் இவர்களும் நாம் பண்ணும் கர்மா - பக்திகளைத்தானே பண்ணுகிறார்கள்!' என்று

த்வைதிகள் பரிஹாஸம் செய்வார்களே!' என்றெல்லாம் யோசிக்க வேண்டியதில்லை. ஸத்யம்தான் வேண்டும் என்றால் எல்லாவற்றுக்கும் துணிந்துதான் ஆகவேண்டும். ஒரேயடியாகப் பணிவதற்கும் துணிய வேண்டும்! கொள்கையபிமானம் உள்பட எல்லா மானாபிமானமும் போகணும். இதுதான் ஆசார்யாள் வழி!

வறட்டு ஸித்தாந்தப் பிடிமானம் போகணும். 'முரட்டுப் பிடிவாதம்' என்கிறோமே, அது தன் வாதத்தையே முரட்டுத் தனமாகப் பிடித்துக் கொண்டிருப்பதுதான். இப்படி, ஸித்தாந்த வாதத்தையே வாயளவில் பிடித்துக்கொண்டு, வாழ்க்கை அனுஷ்டானத்தால் அந்த ஸித்தாந்த ஸாரத்தைத் தெரிந்து கொள்வதற்கு அடிநிலையிலிருந்து முயற்சி பண்ண பயப் பட்டால் உருப்பட முடியாது.

ஆசார்யாள் அவதாரத்தை முடித்துக் கொண்டு விதேஹ முக்தி அடைய இருந்த ஸமயத்தில் பக்தர்கள் அவரிடம் வந்து, 'தங்களுடைய ஏராளமான உபதேசங்களின் ஸாரத்தை வடித்துச் சுருக்கமாகக் கொடுத்து அனுக்ரஹம் பண்ணுங்கள்' என்று கேட்டுக் கொண்டார்கள், அப்போது அவர் ஸாதாரணமாக நம் மாதிரியாக உள்ள ஜீவன் அடிமட்டத்திலிருந்து எப்படி ஆரம்பித்துப் படிப்படியாக அத்யாத்ம ஸாதனைக்குப் போக வேண்டுமென்பதை ஐந்து ச்லோகங்களில் உபதேசித்தார். ('உபதேச பஞ்சகம்' என்றும் 'ஸோபாந பஞ்சகம்' என்று கூறப்படும்) அதிலே, 'வேதத்தைத் தினமும் ஒதி, அதில் சொன்ன கர்மாக்களையெல்லாம் நன்றாக அனுஷ்டியுங்கள்' என்று முதல் வரியிலேயே உபதேசித்திருக்கிறார். ஸொந்த ப்ரீதிக்காக இல்லாமல் ஈச்வர ப்ரீதிக்காக இப்படிச் கர்மா பண்ணுங்கள் என்கிறார். அப்புறம், 'பகவதோ பக்திர் த்ருடாதியதாம்', அதாவது, 'பகவானை த்ருடமான பக்தியோடு உபாஸியுங்கள்' என்கிறார்.

நாம் நிஜமான ஆசார்ய சிஷ்யர்களானால் அவர் தம்முடைய ஜீவயாத்ரையை முடித்துக்கொள்ளும்போது முடிவாக அனுக்ரஹித்த உபதேசப்படிதான் நடக்க வேண்டும். அதாவது கர்மா, பக்திகள், பண்ணி, 'நம் சித்தம் சுத்தியாயிற்று, அதற்குச் சிதறாமல் ஒன்றிலேயே நிற்கிற ஆற்றல்

ஏற்பட்டுவிட்டது' என்று நமக்கு நிச்சயமான உறுதி ஏற்பட்ட போதுதான் கர்மாவையும் பக்தியையும் நிறுத்திவிட்டு அத்வைத விசாரத்தில் தீவ்ரமாக ஈடுபடலாம். ஆரம்பத்திலிருந்தே அத்வைத லக்ஷ்யம் மறக்கப்படாதுதான். தினமும் கொஞ்சநேரம், 'இது அத்தனையும் மாயைதான், த்வைதந்தான்; ஆத்மா ஒன்றுதான் ஸத்யம்; அது எந்தக் கார்யமுமில்லாமல் பரம சாந்தமாக இருப்பதுதான்' என்று நினைத்து, 'நாம் அப்படித்தானிருக்கிறோம்' என்று பாவனையாகவாவது சற்று நேரம் இருக்கத்தான் வேண்டும். ஆனால் அந்தப் பாவனை வாஸ்தவமாக வேண்டுமென்றால் அதற்குக் கர்மா, பக்திகள் பண்ணினால்தான் முடியும். பாவனை வலுக்க வலுக்க இவை தாமே விட்டுப்போகும். முதலிலேயே விடப்படாது. த்வைதத்தைக் கொண்டே அத்வைதத்துக்குப் போக வேண்டும். சரீரத்தால் செய்யும் கர்மானுஷ்டானத்தைக் கொண்டே கர்ம நாசத்துக்கு வழி தேடவேண்டும். மனஸைக் கொண்டு செய்யும் பக்தியாலேயே மனோ நாசத்துக்குப் பக்வப்படுத்திக் கொள்ள வேண்டும்.

மற்ற ஸித்தாந்திகள் அத்வைதத்தை ஒப்புக்கொள்வதில்லை; ஆனால் அத்வைதிகள் அவர்கள் சொல்கிற த்வைதத்தையும் அத்வைதத்துக்கு ஏற்றிவிடும் படிகளாக ஒப்புக் கொள்கிறோமென்பதில் ஆச்சர்யமில்லை. வீட்டில் கீழே 'க்ரௌண்ட் ஃப்ளோரி'ல் இருப்பவர்களுக்கு மேலே மாடியிருப்பது தெரியாமலிருக்கலாம். ஆனால் மாடியிலே இருக்கிறவருக்குக் கீழே ஒரு தளம் இருப்பது தெரியாமலிருக்க முடியாது. 'இந்த வீட்டுக்கு மாடி இருக்கா என்ன?' என்று கீழே இருப்பவர்கள் கேட்கலாம். ஆனால் மாடியில் இருப்பவர், 'இதற்குக் கீழே ஒரு ஃப்ளோர் இருக்கா?' என்று ஸந்தேஹப்பட்டு கேட்கமாட்டார்! இங்கேயிருந்து (கும்பகோணத்திலிருந்து) சிதம்பரத்துக்குப் போய், அங்கேயே இறங்கிவிடுபவருக்கு மெட்ராஸ் இருப்பது தெரியாது. ஆனால் மெட்ராஸ் போகிறவர் சிதம்பரம் வழியாய்த்தான் போக வேண்டும். மலை உச்சிக்குப் போகிறவர் கீழேயிருந்துதான் போகவேண்டும்; அதனாலே கீழே உள்ள மலை ப்ரதேசங்களையும் அவர் 'இருக்கு' என்று ஒப்புக் கொள்வார். கொஞ்ச தூரம் மட்டும்போய் அங்கேயே நின்று விடுகிறவர்களுக்கு உச்சி தெரியாது. அவர்கள் பார்வையில் அந்த அந்த உச்சி மறைந்திருந்தால், 'இதற்கு (அவர்கள் வந்தி

ருக்கும் இடத்துக்கு) மேலே உச்சி இல்லை' என்றுகூட நினைத்துவிடலாம்! இந்த மாதிரி உபமானங்கள்கூடச் சொல்ல வேண்டியதில்லை. என்னவோ சொன்னேன். மற்ற ஸித்தாந்தங்களையும் அரவணைத்துத் தழுவிக் கொண்டு போவதே அத்வைதமாதலால் இப்படியெல்லாம் சொல்வதுகூட அதன் 'ஸ்பிரிட்'டுக்கு ஏற்காததுதான்.



ஸத்ய, ஸந்தோஷங்கள் அத்வைதத்திலேயே

செய்ய வேண்டியது, கர்மாவும், பக்தியும். ஆனாலும் ஆத்ம சிந்தனையும் ஆரம்பத்திலிருந்து ஓர் இழை அறுபடாமல் இருந்துகொண்டு இருக்க வேண்டும். அத்வைத மஹாதத்வத்தின் நினைவு மறக்கவிடக் கூடாது. 'அதற்காகத்தான் (அத்வைத அடைவுக்காகத்தான்) கர்மாவும், பக்தியும். கர்மாவுக்காகவே கர்மா இல்லை, பக்திக்காகவே பக்தி இல்லை End (லக்ஷ்யம்) அத்வைதந்தான்; means (உபாயம்)தான் த்வைதமாய் செய்யும் இது எல்லாம்' என்ற ப்ரக்ஞை இருக்க வேண்டும். மாறாமலிருக்கிற ஸத்யநிலை அத்வைதமாயிருப்பதுதான். பாக்கியெல்லாம் மாறுதல்தான். மாறுகிறதென்றால் ஸத்யமான ஒரே ஸ்திதியில் நிலைப்பட்டு இல்லை என்றே அர்த்தம். அதனால் த்வைதம் எத்தனை நன்றாயிருந்தாலும், அதிலே எத்தனை நல்லது இருந்தாலும் ஸத்யத்தைத் தெரிந்து கொண்டு அந்த ஸத்யமாகவே இருக்க வேண்டுமென்றால் இதைவிட்டு அத்வைத ஞானத்துக்குத்தான் போக வேண்டும். ஸத்யமான நிலையில் நாமில்லை என்றால் அஸத்யமாக இருக்கிறோமென்றுதானே அர்த்தம்? அப்படியிருக்கலாமா?

இப்படியாக ஸத்யமாக இருப்பதோடு, நிஜமான ஸந்தோஷமாக இருப்பதும் அத்வைதத்தில்தான். 'எதற்காக அத்வைதம்?' என்று கேட்ட ஸுக ஜீவிக்குச் சொன்ன பதில் இதுதான். புண்ய கர்ம வசாத் இன்றுவரை ஸுக ஜீவனம் கிடைத்தாலும், மனஸுக்கேயான இந்த ஸுகம் எந்த நிமிஷமும் ஓடிப்போய்

விடலாம். மனஸானது உடம்பு, உடைமை இவற்றிலேயே பற்றுக் கொண்டதாயிருப்பதால் நாளைக்கே கைகால் உடைந்தால், அல்லது தேள் கொட்டினால், பாங்கில் போட்டிருந்ததை ஃபோர்ஜரி பண்ணி எவனோ அடித்துக்கொண்டு போய் விட்டால், அல்லது தெற்கத்திக்காரன் நம்முடைய ப்ரியமான பந்துமித்ரர்களில் எவரையோ பிடித்துக்கொண்டு போய் விட்டால் அப்போது மனஸிலே ஸுகம் போய் அது நம்மை ஒரேயடியாய் தலையில் கை வைத்துக்கொண்டு உட்காரும் படிச் செய்துவிடும். அல்லது இப்படி வெளியேயிருந்து எதுவோ மனஸைப் பாதிக்க வராமல், அதுவே -தாறுமாறாக எதையாவது நினைத்துவிட்டு அப்புறம், 'இப்படி நினைச்சோமே, நினைச்சோமே' என்று கஷ்டப்படும்படியாகவோ, வெட்கப்படும்படியாகவோ நடக்கலாம்; எந்த நிமிஷம் வேண்டுமானாலும் நடக்கலாம்.

அதனால் முடிந்த முடிவாக, எப்போதாவது, எப்படியாவது அதற்கான யோக்க்யதையை ஸம்பாதித்துக் கொண்டு, மனஸைக் குறித்த த்வைத ஸுகானுபவம் எல்லாவற்றையும் விட்டுவிட்டு, ஆத்மாவைக் குறித்ததாக மாத்ரமில்லாமல் ஆத்மாவாகவே இருக்கிற அத்வைத ஸௌக்க்யத்தில் சேர்வதில் கருத்து வைக்க வேண்டும்.

ஆத்மாவை அடைந்த போதுதான் நிஜமான 'தான்' தெரியுமாதலால், அதற்கப்புறம் உடம்பில் அபிமானம் போய், அதற்கு ஏற்படும் தொந்தரவுகள் நம்மைப் பாதிக்காதபடிச் செய்துகொள்ளலாம். அப்போது ஸொத்தையோ மனுஷ்யர்களையோ தன்னுடையவையாக நினைக்கிற மயக்கம் போகும். அதனால் அப்போது திருட்டுப்போவது, பந்துமித்ரர்களின் தேஹவியோகம் ஆகியவையும் கஷ்டத்தைக் கொடுக்காது. ஆசை, கோபம், பயம், துக்கம் என்று இன்னொரு வஸ்துவைக் குறித்து எழுகிற ஸகலமும் அதலபாதாளத்துக்கு அமுங்கிப் போய் ஆனந்...தமாயிருக்கலாம்!



ஆசையின் அனர்த்தங்களில் பயமும் ஒன்று

நம்முடைய நிஜ ஸ்வரூபமான ஆத்மாவுக்கு இன்னொன்றாக, அதற்கு வேறான இரண்டாவது வஸ்துவாக எதுவுமே இல்லை என்பதுதான் அத்வைதம். தூக்கத்திலோ, மயக்கத்திலோ நமக்கு வேறாக உலகம் இருந்ததா, உறவுக்காரர்கள் இருந்தார்களா, விரோதிகள்தான் இருந்தார்களா, உடைமை எதுவாவது இருந்ததா? எதுவும் இல்லைதானே? இவை உள்ளவரைதான் இவற்றைக் குறித்து ஆசை; அந்த ஆசைக்கு இடையூறு ஏற்படுகிறபோது கோபம், அது நிறைவேறாத போது துக்கம், அதை நமக்குக் கிட்டாமல் பண்ணக்கூடியவர்களிடம் பயம், அதைப் பெற்றவர்களிடம் பொறாமை என்றெல்லாம் ஏற்படுகின்றன.

‘பயத்தையும் ஆசையில் உண்டாவதாகச் சொன்னது எப்படி? பேய் பிசாசு என்றால் பயப்படுகிறோம்; புயல் மழை என்றால் பயப்படுகிறோம், முரடனிடம் பயப்படுகிறோம், மேலதிகாரியிடம் பயப்படுகிறோம் என்றால் இது மாதிரியான பயங்களுக்கு ஆசையா காரணம்?’

ஆமாம், ஆசைதான் காரணம். உடம்பிலே ‘நான்’ என்ற ஆசை - அதற்கு ஹானி வந்துவிடப்போகிறதே என்று புயலுக்குப் பயப்படுகிறோம். சித்தத்திலே ‘நான்’ என்ற ஆசை - அதனால் அதைப் பிடித்து ஆட்டுமே என்று போய் பிசாசிடம் பயம். உடம்பை அடித்துப் போடுவானோ, அல்லது பொய்யான ‘நானி’ன் உடைமைகளைக் கொள்ளையடிப்பானோ என்று உடல் - உடைமையாதிகளிடம் உள்ள ஆசையிலேயே முரடனிடம் பயம். மனஸுக்கு ‘மானம்’ என்று ஒரு பெரிய மமகாரம் இருக்கிறது; அதிலே உள்ள ஆசையால், மானம் போகிற மாதிரி மேலதிகாரி கேள்வி கேட்பாரோ, ஸஸ்பென்ட் பண்ணுவாரோ என்று அவரிடம் பயம். ஆக நாம் நம்முடையது என்று தப்பாக நினைத்து ஆசைப்படும் எதுவோ

ஒன்றுக்கு ஹானி வந்துவிடப் போகிறதே என்பதிலேயே பயம் என்பது ஏற்படுகிறது. முன்னே க்ரோதம், லோபம், மோஹம், மதம், மாத்ஸர்யம் எல்லாவற்றுக்கும் காமம் (ஆசை)தான் மூலம் என்றேன். துக்கம், பயம் இவற்றுக்கும் அதுவேதான் காரணம் என்று இப்போது தெரிகிறது. ஆசைப்பட்டது கிடைக்காவிட்டால், அல்லது கிடைத்தும் அப்புறம் அதை இழந்துவிட்டால் துக்கம்!

மனஸில் ஆசை எழுவது எதைக் குறித்து? அதற்கு இன்னொன்றாக இருக்கிற ஏதோ ஒன்றிடம்தான். அந்த ஆசைக்குக் குறுக்காக எதுவோ ஏற்பட்டு க்ரோதமோ, சோகமோ, பயமோ உண்டாவதும் இன்னொன்றால்தான்.

இன்னொன்று இல்லாமல் ஒன்று மட்டுமாயிருப்பது அத்வைதம். ஒன்று மட்டுமில்லாமல் இன்னும் பல இருப்பது த்வைதம். சரியாக வார்த்தைக்கு அர்த்தம் சொன்னால் 'த்வைதம்' என்றால் 'இரண்டு', 'இருமை' என்றுதான் அர்த்தம். 'பல' என்று அர்த்தமில்லை. 'பரமாத்மா என்ற ஒன்று, ஜீவாத்மா என்று அதற்கு வேறாக இன்னொன்று. இப்படி இரண்டு இருப்பதுதான் ஸத்யம்' என்பதே த்வைத ஸித்தாந்தம். இங்கே முழுக்க ஜீவாத்மாவைப் பற்றியேதான் பார்த்துக் கொண்டிருக்கிறோம். அவனைப் பொறுத்தமட்டில் தேஹ-இந்த்ரிய - அந்தஃகரணங்களே ஜீவாத்மா என்று நினைக்கிற வரையில் அவனுக்கு வேறாக அவனுடைய அனுபவத்துக்கு வருபவையாக அனேக வெளி வஸ்துக்கள் இருக்கின்றன. இவனொன்று, வெளியிலே இன்னொன்று என்றில்லை. இவனொன்று, வெளியிலே பல. இப்படி இவனுக்கு வேறாக உள்ள எல்லாவற்றையுமே 'த்வைத ப்ரபஞ்சம்' என்று சொல்லி விடுவது வழக்கம். அதிலே இரண்டுக்கு மேற்பட்ட பல பொருட்கள், அனேக சேதன - அசேதனங்கள் இருந்தாலும், 'ஜீவாத்மா' என்று ஒருத்தன். 'அவனுக்கு இரண்டாவதாக இந்த இத்தனையும்' என்று வைத்து, த்வைத ப்ரபஞ்சம் என்று சொல்வதாக வழக்கம் ஏற்பட்டிருக்கிறது.

தேஹேந்த்ரிய அந்தஃகரணமே ஜீவாத்மா, அதாவது பொதுவாகச் சொல்கிறபடி, மனஸ்தான் மனுஷ்யன் என்று நினைக்கிறவரையில் இந்த த்வைதத்துக்குத் தப்பவே முடியாது.

‘மனஸ்’ என்பதை வைத்துத்தான் ‘மனுஷ்யன்’ என்ற வார்த்தையே உண்டாயிருப்பது. ‘மன்’ என்றால் ‘நினைப்பது’. ஜீவஜந்துக்களில் மிக உயர்வான சிந்தனாசக்தி படைத்தவனாக இருப்பதாலேயே இவனுக்கு மனுஷ்யன் என்று பெயர். ஆனாலும் இதுவரை நாம் பார்த்ததிலிருந்து இந்தச் சிந்தனாசக்தியினால்தான் அத்தனை கஷ்டமும், ஜன்மமும், கர்மமும், ஸம்ஸாரமும் என்று தெரிந்தது. அதோடு இந்தச் சிந்தனா சக்திக்கும் அடியிலே அதற்கும் ஆதாரமாக, ஆனால் அதனால் எட்டிப் பிடிக்க முடியாததாக, எண்ணமே எழும்பாத ஆத்மா என்ற ஒன்று இருப்பதாகவும் அதுதான் ஜீவனுக்கு நிஜமான ஸ்வரூபமென்றும் தெரிந்தது.

மனஸ் இன்னொன்றின் ஸஹாயத்தை வேண்டாமல் அதுவாகவே சிந்திக்கிற சக்தி பெற்றிருக்கிறது என்பதை மட்டும் பார்க்கும்போது அதுவும் ஆத்மா மாதிரி அத்வைதப் ரபஞ்சத்தின் ‘டச்’ இல்லாமல் ஏன் இருக்கப்படாது என்று தோன்றலாம். வெளியிலிருந்து வருகிறவற்றால்தானே உபத்ரவமெல்லாம்? வெளியிலிருக்கிற ஒன்றை நம்முடையதாக்கிக் கொள்வதற்குத்தான் நாயாய், பேயாய் திரிந்து ப்ரயாஸைப் பட வேண்டியிருக்கிறது. அப்புறமும் அந்த வெளி ஸமாசாரம் தங்கி நிற்குமா என்று கவலை. அது தானே அழியலாம், அல்லது வேறு யாராவது அதை அபஹரித்துவிடலாம். இதையெல்லாம் நினைத்தே கோபம், அழுகை, பயம் எல்லாம் உண்டாகின்றன. வெளி சம்பந்தமில்லாமல் மனஸ்பாட்டுக்குச் சிந்தனை பண்ணிக் கொண்டிருந்தால் இந்தக் கஷ்டமெல்லாம் இராதல்லவா? மனஸுக்கே டைரக்டாக சிந்தனா சக்தி இருப்பதால், அது அனர்த்த ஹேதுவான வேறு எதையும் சாராமல்தான் மாத்திரமாக இருந்துகொண்டு, தன் காரியத்தைப் பண்ணிக்கொண்டு போகட்டுமே என்றால் -

இங்கேதான் மாயையின் திரிசமன் எல்லாம் இருக்கிறது. அதாவது -

மனஸுக்குத் தான் மாத்திரமாகத் தனித்து இருக்கவே தெரியாது. எப்போது அது தன்னிலேயே நிற்கிறதோ அப்போது தானே இல்லாமல் ஓடிப்போய்விடும். ஆத்மா மட்டுந்தான் அதற்கப்புறம் ப்ரகாசிக்கும். பரமேச்வர மாயை,

இப்படித்தான் அதை ரொம்பவும் விசித்ரமாகப் பண்ணியிருக்கிறது.

மனஸ் அதுவேதான் சிந்திக்கிறது என்றாலும், எப்போதும் அது இன்னொன்றைக் குறித்தேதான் இப்படிச் சிந்தனைகளைச் செய்யக்கூடியதாக இருக்கிறது! வேறொன்றையும் குறிக்காமல் சிந்திப்பது என்பது மனஸுக்குத் தெரியாத காரியம். மாயா நாடகத்தில் இது அதனால் முடியாத காரியம். மனஸிலேதான் பலவிதமான எண்ணங்கள் உண்டாகின்றன. ஆனால், யோசித்துப் பார்த்தால் உங்களுக்கே தெரியும் - அது ஒவ்வொன்றும் வேறே எதையோ பற்றியதாகவேதான் இருக்கும். அதற்கு அன்யமான விஷயங்களைப் பற்றியே அதில் எண்ணங்கள் உண்டாகின்றன.

மனஸ் think பண்ணுவது (நினைப்பது) மட்டுமில்லாமல் feel பண்ணவும் (உணரவும்) செய்கிறது. இப்படி அது feel பண்ணுகின்ற, அதாவது அனுபவிக்கின்ற எல்லாமும் அதற்கு அன்யமான வஸ்துக்கள்தான். கோபம், ஸந்தோஷம், பயம், துக்கம் என்று பல உணர்ச்சிகள் மனஸிலேதான் எழுகின்றன என்றாலும் அவை வெளியிலிருந்து பெறும் அனுபவங்களைக் குறித்தே எழுகின்றன. கரண்டியால் சாதம், ஸ்பூனால் ஊறுகாய், உத்தரிணியால் ஆபோசன தீர்த்தம் என்று நாம் எடுத்துப் போட்டுக் கொள்கிறாற்போல, மனஸானது கண், காது, மூக்கு, நாக்கு, த்வக்கு (சர்மம்) முதலியவற்றால் வெளி விஷயங்களை எடுத்துப் போட்டுக் கொண்டு சாப்பிடுகிறது. அனுபோகம் செய்வது மனஸ்தானென்றாலும், அதற்குக் கருவியாக மனஸுக்கு இந்த்ரியங்கள் வேண்டியிருக்கிறது. அப்புறம் அந்த இந்த்ரியங்களுக்கும் வேறாகக் கண் பார்க்கிற காட்சி, காது கேட்கிற பாட்டு, மூக்கு மோந்து பார்க்கிற ஸென்ட், நாக்குச் சப்புக் கொட்டுகிற ஊறுகாய், த்வக்கு புரள்கிற மெத்தை என்றிப்படிப் பல அன்யமான வஸ்துக்கள் தேவைப்படுகின்றன.

இந்த்ரியங்களை ஏவாமல் மனஸாக எதையோ நினைத்து அனுபவித்துக் கொண்டிருக்கிறது என்னும்போதுகூட. அது எதையோதான் நினைக்க வேண்டியிருக்கிறதே தவிரத் தன்னையே நினைத்து அதை அனுபவித்து நிறைவுபெற முடிய

வில்லை. மனஸ் கதை கல்பிக்கிறது, கவிதை புனைகிறது என்றாலும் அது வேறே பாத்ரங்கள், இயற்கைக் காட்சிகள், ரசங்கள் ஆகியவற்றைக் குறித்தனவாகத்தானிருக்கின்றன. வேடிக்கை என்னவென்றால் ஸுகமும் துக்கமுமான லக்ஷா பலக்ஷம் இந்த்ரியானுபவங்களிலும் அந்த ஸுக துக்காதிகளை உண்மையாக அனுபவிப்பது மனஸுதானென்றாலும், இதில் ஒன்றைக்கூட அது தன்னிடமிருந்தே பெற முடியாமல் வெளி வஸ்துக்களைக் குறித்தனவாகத்தான் பெற முடிகிறது.

தனியாகத் தன்னை இன்னவென்று பார்த்துக் கொள்ள முயற்சி பண்ணினால் மனஸுக்குத் 'தான்' என்றே ஒன்று இல்லை என்றுதான் தெரியும். தன்னுடைய ஸம்பந்த முடையதாக, தனக்குச் சந்தோஷம், தனக்குத் துக்கம், தனக்குப் பிடித்தது, தனக்குப் பிடிக்காதது, தனக்குத் தோன்றுகிற எண்ணம், தனக்குக் கிடைக்கிற அனுபவம் என்றெல்லாம் அனேகமிருப்பது மட்டுமே தெரிகிறது. அதனாலேயே இது எதுவும் அதன் தானான நிஜ ஸ்வரூபமில்லை என்று தெரிகிறது. இவை மனஸுடன் சம்பந்தமுடையவை. சம்பந்தமுடையவை மட்டுமே என்பதாலேயே இவையே மனஸில்லை என்றாகிவிடுகிறது. 'ராமன்' என்ற ஒருத்தனின் ஸம்பந்தம் கொண்டவையாக ராமனுக்குப் பத்னி - புத்ரர் இருக்கிறார்கள், ராமனுக்குப் புத்தி இருக்கிறது, ராமனுக்குப் பதவி இருக்கிறது என்றால் அந்த வீடு, நிலம், பத்னி, புத்ரர், புத்தி, பதவி எல்லாம் வேறு, அவன் வேறுதானே? இவையெல்லாம் இல்லாமலும் ராமன் என்று ஒருத்தன் இருக்க முடிகிறதுபோல, மனஸ் எதன் ஸம்பந்தமுமில்லாமல் இருக்க முடிகிறது என்று பார்த்தால் அப்படி முடியவேயில்லை. மனஸ் என்றால் அது எதையாவது நினைக்காமல், அனுபவிக்காமல் இருக்க முடிய தேயில்லை. இந்த நினைப்பும், அனுபவமும் அயன் வஸ்துக்களைக் குறித்ததாக அல்லாமல் இருக்க முடியவதும் இல்லை. அதாவது மனஸ் என்று வந்துவிட்டால் அது த்வைதத்தில்தான் ப்ரவ்ருத்திக்கும் (ஈடுபடும்).



தனித்து நிற்பது ஆத்மாவே

தனியாகத் தானாக அதைப் பிரித்துப் பார்க்கவே முடியாது. ஆகையால் மனஸை ஒருமுகப்படுத்தி தன்னிலேயே நிறுத்துவது என்பது வாஸ்தவத்தில், தனி ஸ்வரூபமே இல்லாத மனஸில் நிறுத்துவதாக இல்லாமல், எந்தவெளி ஸம்பந்தமும் ஆத்மாவின் ஸ்வபாவமும் ஒன்றுக்கொன்று முழுக்க இல்லாமல், இந்த மனஸின் ஸம்பந்தமும் கூட இல்லாமல் தன்னில் தானேயாய் நிறைந்திருக்கும் நிஜ நாமான ஆத்மாவில் நிற்பதுதான். மனோதிதமான ஆத்மாவை மனஸால் அனுபவிக்க முடியாது. ஆத்மாவை ஆத்மாவா லேயேதான், ஆத்மா ஒன்றால் மட்டுமேதான், அனுபவிக்க முடியும். மனஸின் ஸ்வபாவமும் ஆப்போஸிட்டாக இருக்கிறது. மனஸுக்குத் தன்னைத் தெரியாது; தனக்கு வேறான வஸ்துக்கள்தான் அதற்குத் தெரியும். ஆத்மா தன்னை மட்டுமே தெரிந்து கொண்டிருப்பது; வேறு வஸ்துக்களே அதற்குத் தெரியாது. மனஸ் த்வைதம்; ஆத்மா அத்வைதம்.

ஆனாலும் ஆத்மா இல்லாமல் மனஸ் இல்லை. ஆத்மாவே ஒருத்தனின் நிஜ ஸ்வரூபமான 'தான்' என்றால், அந்தத் 'தானை' ஆசிரயிக்காமல் ஜீவனிடம் எதுவாவது இருக்க முடியுமா என்ன? தானே இல்லாத ஒருத்தனிடம் மனஸ் என்று ஒன்று எப்படியிருக்க முடியும்? ஆத்மாதான் மாயையால் மனஸாகியிருக்கிறது. அதாவது மனஸையே 'தான்' என்று நினைக்கிற ஜீவனாக ஆகியிருக்கிறது என்று அத்வைத சாஸ்த்ரம் சொல்கிறது. இப்படி அனேக ஜீவர்களாகவும் ஒரே ஆத்மாதான் ஆகியிருக்கிறது என்று சொல்கிறது.

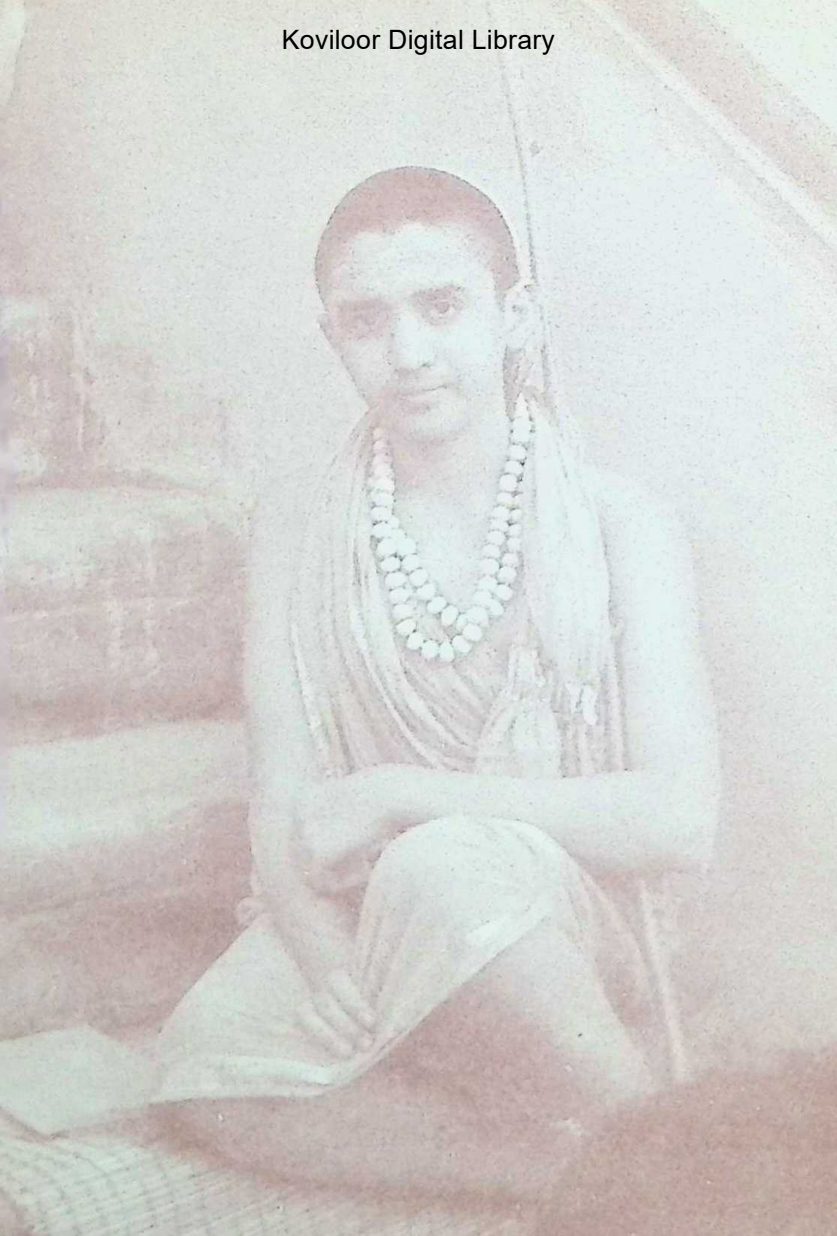
இங்கே . அத்யாத்ம சாஸ்த்ரத்துக்கு ஸயன்ஸ் உபகாரம் செய்து உபமானம் கொடுக்கிறது! அடிக்கடி சொல்லும்

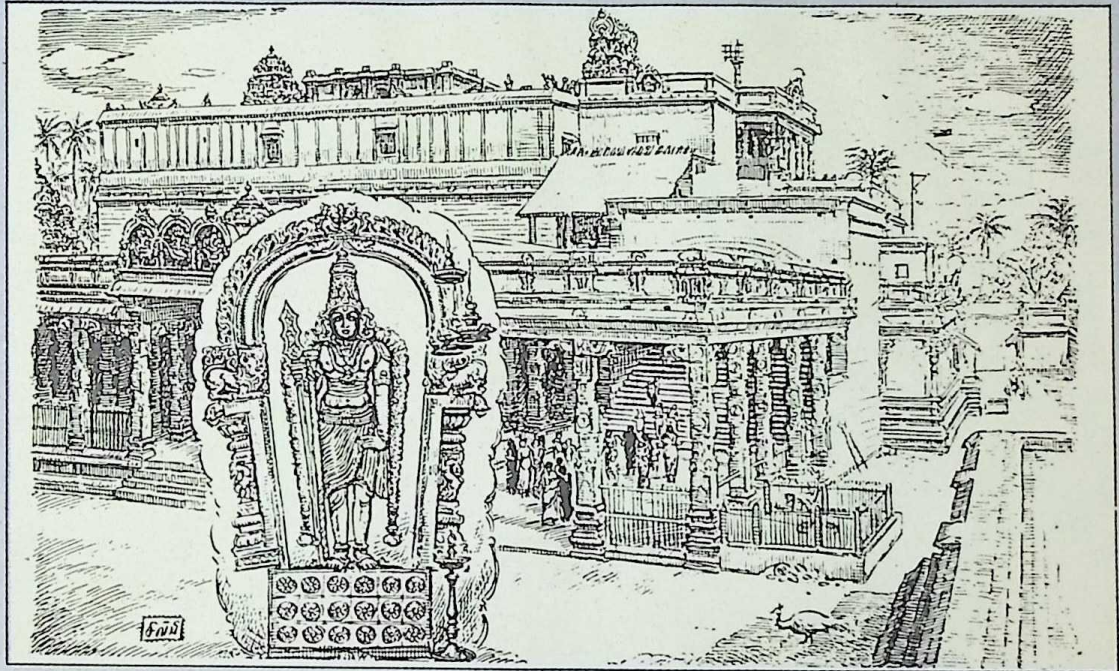
உபமானம்தான். அதாவது, ஒரே எலெக்ட்ரிஸிடி வேறேவேறே பல்புகளில் நூறு 'வாட்', அறுபது 'வாட்' என்றும், பச்சை, சிவப்பு முதலான பல நிறங்களிலும்; டேப் ரிகார்டரில் சப்த மாகவும், ஏர்-கண்டிஷனரில் ஜில்லிப்பாகவும்; ஹீட்டரில் சூடாகவும் - இப்படிப் பல தினுஸாக வெளிப்படுகிறது. எலெக்ட்ரிஸிடி இல்லாமல் இந்த எதுவும் வேலை செய்வ தில்லை. ஆனாலும் இதை வைத்து எலெக்ட்ரிஸிடி இத்தனை வாட், அது இன்ன நிறம், அது இன்ன பாட்டுப் பாடுவது, அது இத்தனை சூடாக அல்லது குளிர்ச்சியாக இருப்பது என்று முடிவு பண்ணலாமா? இந்த எதுவுமாக இல்லாமல், இந்த எல்லாவற்றையும் இப்படியிப்படி ஆக்கிக் கொண்டு ஒரே மின்சார சக்தி பல ரூபங்களில் பல காரியங்களை ஆக்கு விப்பது போல்தான் ஒரே ஆத்மா பலவிதமான ஜீவ ஜந்துக் களில் பலவிதமான மனப்போக்கு, சக்தி முதலியவற்றை ஏற்படுத்திப் பலவிதமான கார்யங்களையும் செய்து கொண்டிருக்கிறது. ஆனால், இந்த மனோபாவங்கள், சக்தி ஸாமர்த் யங்கள், கார்யங்கள் எதுவாவது அதற்குரிய லக்ஷணங்களா என்றால் அதுதான் இல்லை. இவற்றை அதன் லக்ஷணமாகச் சொல்வது பச்சை பல்பைப் பார்த்துவிட்டு எலெக்ட்ரிஸிடி பச்சை நிறமானது என்று சொல்கிற மாதிரிதான்! டேப்ரி கார்டர் கேட்டுவிட்டு எலெக்ட்ரிஸிடிக்கு அஞ்சு கட்டை ச்ருதி என்கிற மாதிரிதான்!

பல எலெக்ட்ரிஸிடிகள் இல்லை. ஒரே எலெக்ட்ரிஸிடிதான். அத்வைதம்! அதுவே அனேக வஸ்துக்களில் அனேகக் காரியங் களைச் செய்து த்வைதங்களுக்குக் காரணமாகிறது. இப்படி ஒரே ஆத்மர்தான் மாயாசக்தியால் ஸகல ஜீவ-ஜட ஸமுஹ வ்யாபாரங்களுக்கும், அதாவது ப்ரபஞ்ச நாடகம் முழுவதற்கும் காரணமாயிருக்கிறது!

அடுத்த புத்தகத்தில்...

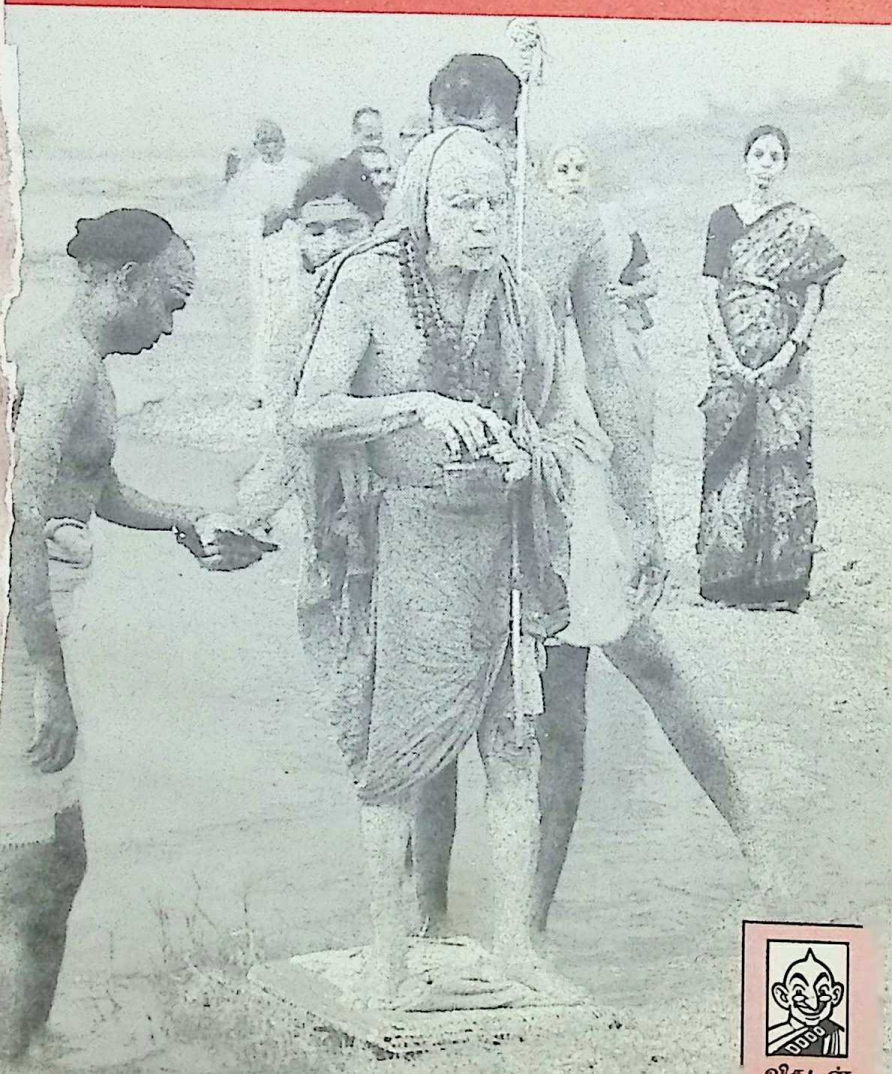
அத்வைதம் என்கிற தலைப்பின்கீழ்க் கட்டுரைகள் தொடர்கின்றன.

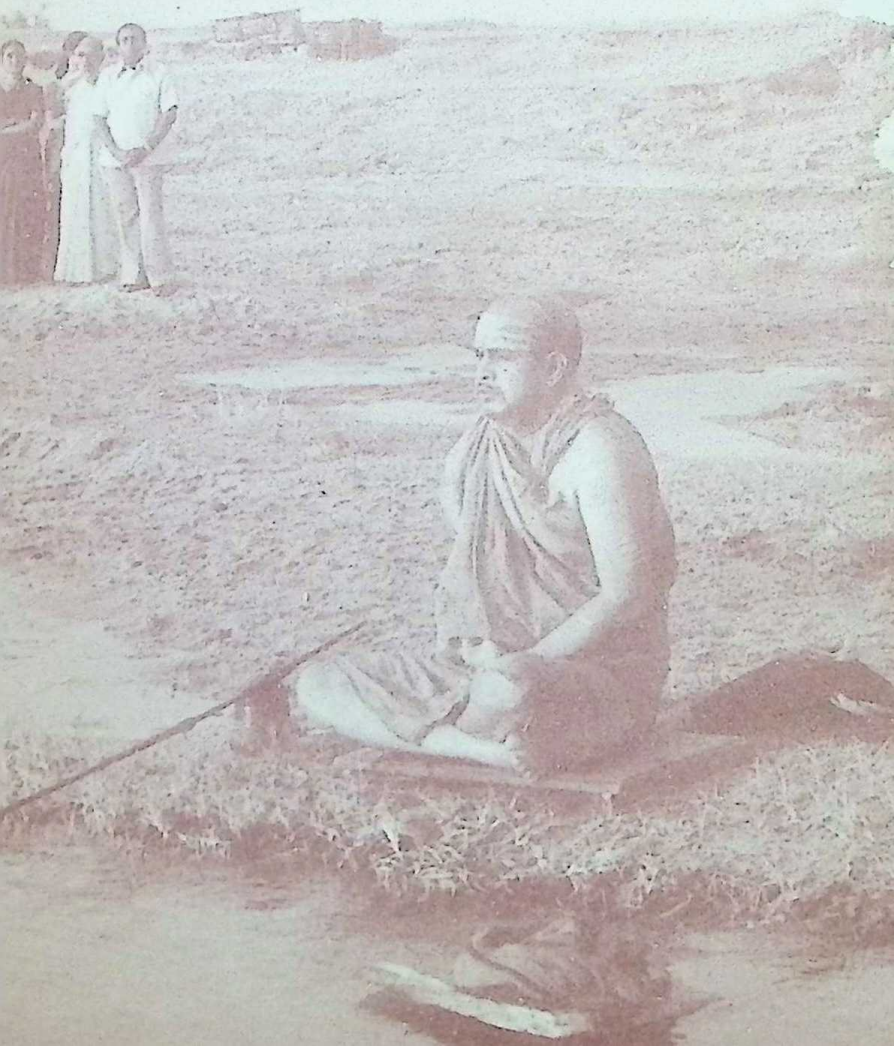




சுவாமிமலை - ஸ்ரீ சுவாமிநாதஸ்வாமி

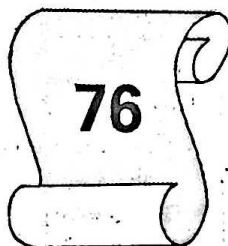
அருள் உரை





ஐகத்குரு ஸ்ரீ காஞ்சி காமகோடி ஸ்ரீ சந்திரசேகரேந்திர சரஸ்வதி
சங்கராச்சாரிய ஸ்வாமிகளின்

அருள் ஊர



விகடன்
வெளியீடு

முதற்பதிப்பு: ஜனவரி, 1994.

பின் அட்டை, ஒவியம். சில்பி

விலை ரூ. 3

'தெய்வத்தின் குரல்' (வாணி. பதிப்பகம்) நான்காம் பகுதியிலிருந்து தொகுக்கப் பட்டது.

ஆனந்த விகடன்,
757, அண்ணா சாலை,
சென்னை-800 002.

சித்ரைவதம்



பரமாத்ம -

ஜீவாத்மாக்கள்

ஒரே ஆத்மாதான் இப்படி மாயையால் எல்லாவற்றையும் இருக்கிற மாதிரி காட்டுவது என்றால் அப்போது ஜீவாத்மா, பரமாத்மா என்று வேறு வேறாக இரண்டும் இருக்க முடியாது என்றாகிவிடுகிறது. மற்ற எல்லா மாயத்தோற்றம் மாதிரியே தான் ஜீவன் என்கிறவனும் ஆத்மாவிலே தோன்றிய ஒன்று. பல ஜீவர்கள் இருந்தாலும், ஒவ்வொருவருக்கும் ஆத்மா என்று தனியாக ஒன்று இல்லாமல், ஏக ஆத்மாவேதான் எல்லாருக்கும் நிஜ ஸ்வரூபமாயிருக்கிறது.

தனி ஜீவன் என்று எடுத்துக் கொள்ளும்போது அவனுக்குத் தலையிலுள்ள மயிரிலிருந்து ஆரம்பித்து கால் நகம் வரை ஒவ்வொன்றும் ஒருவிதமான பல அவயவங்கள், ஒவ்வொன்றும் ஒவ்வொரு விதமான காரியத்தைச் செய்யும் பலவான கர்மேந்திரிய ஞானேந்திரியங்கள், சதை - கொழுப்பு - எலும்பு - ரத்தம் முதலான ஸ்பந்த தாதுக்கள், லங்ஸ் - ஹார்ட் - குடல் முதலானவை, சித்தம் - புத்தி - மனஸ் - அஹங்காரம் என்று எத்தனையோ இருந்தாலும் இது அத்தனைக்குமாக ஒரே உயிர்தானே இருக்கிறது? அந்த உயிர் போய்விட்டால் இந்த அத்தனையும் போய்விடுகின்றன. நான் மேலே சொன்னவற்றில் சித்தம் - புத்தி - மனஸ் - அஹங்காரம் ஆகியவை உயிர் போனவுடன் ஓர் உடம்பை விட்டு மட்டும் போகின்றன; இன்னோர் உடம்பை அடைகின்றன. மற்றவை, அதாவது தேஹமாகப் பல காரியங்களைச் செய்த அத்தனை அவயவங்

களும் உயிர் போன பிறகு அழிந்தே போய்விடுகின்றன. எனவே இத்தனை த்வைதங்களுக்கும் மூலமானது அந்த ஏகமான உயிர் என்று தெரிகிறது!

இப்படியேதான் அனேகமான உயிர்களாகத் தெரியும் அத்தனை ஜீவர்களுக்கும் மூலம் ஒரே ஆத்மாதான். ஜீவாத்மா, ஜீவாத்மா என்று பல ஆத்மாக்கள் இல்லை. ஆத்மா ஒன்று தான். பரமாத்மா என்பதும் அதுதான்!

ஆனாலும் நெடுங்காலமாக நடைமுறையில் பரமாத்மா, ஜீவாத்மா என்று இரண்டு வழங்கிவருகிறது. நடைமுறை லோக நாடகத்தை வைத்து இப்படிப்பட்ட பாகுபாடு ஏற்பட்டிருக்கிறது.

லோகத்திலே என்ன பார்க்கிறோம்? ஜட லோகங்களும் ப்ரக்ருதியும் பலவிதமாகத் தொழில்படுகிறது. ஸூர்யனைச் சுற்றிக் கிரஹங்கள் வருகின்றன. உலகத்தைச் சுற்றிச் சந்த்ரன் வருகிறது. இதனால் பகல் - இரவு, அயனங்கள், பருவக் காற்றுகள் முதலியன உண்டாகின்றன. ஸூர்ய சக்தியில் பயிர் பச்சை வளர்கின்றன. இப்படிப் பல சேர்ந்து மனுஷ்ய ஜீவர்களின் வாழ்க்கைக்கு ஏற்றதாக உலகத்தை ஆக்கித் தருகின்றன. மனுஷ்யர்களிலும் மற்ற ஜீவ ஜந்துக்களிலும் ஸ்த்ரீ புருஷர்கள் சேர்ந்து இன வருத்தி செய்துக்கொள்கிறார்கள். இன்னம் புத்தி, பலம் முதலியவற்றால் என்னென்னவோ செய்கிறார்கள். ஒவ்வொருத்தர் ஒவ்வொரு விதமான புத்தி, பலங்களைப் பெற்றிருக்கிறார்கள். பூர்வ கர்மா என்று அவரவர் பண்ணியது அவர்களை ஜன்ம ஜன்மாவாகப் பிடித்துக் கொண்டு பலனை அனுபவிக்கும்படிப் பண்ணுகிறது. இப்படி எத்தனையோ ஸமாசாரங்கள் ஒரு ஆர்டரில் ஒன்று சேர்ந்திருப்பதில்தான் நடைமுறை லோக வாழ்க்கை என்பது ஏற்பட்டிருப்பது தெரிகிறது. அதனால் இதை எல்லாம் படைத்து, இன்னின்ன மாதிரி நடத்தி வைத்துக் கொண்டிருக்கிற ஒருத்தன் இருக்க வேண்டும் என்று தெரிகிறது. அவனைத்தான் பரமாத்மா என்பது. 'பரம்' என்றால் உயர்ந்த, ச்ரேஷ்டமான என்று அர்த்தம். ஸகல ஜகத் காரணனாகவும், அதன் கார்யங்களுக்கு அந்தர்யாமியான கர்த்தனாகவும் உள்ள பேருயிராக அவன் இருப்பதால் 'பரமாத்மா' என்று சொல்கிறார்கள்!

அத்வைத சாஸ்த்ரங்களை அனுஸரித்துப் பேசிக் கொண்டு போகிறபோது, ஜீவனின் சரீரம், இந்த்ரியம், அப்புறம் மனஸ் சித்தம் முதலிய அடங்கிய அந்தஃகரணம், அதற்கும் அப்புறம் மனோ இந்த்ரிய சேஷ்டையில்லாத வெற்றுவெளியான ஆத்மா என்று சொல்லிக் கொண்டு போய்விடும்படி ஆகிறது. பல ஜீவர்களும் ஒரே மாதிரியான அனுபவங்களைப் பெறும்படியான ஜகத் ஒன்று இருக்கிறதே! அதன் தோற்றம் எப்படி என்பதைச் சொல்ல இங்கே இடமேற்படவில்லை. இதிலே அத்வைதிகளுக்கிடையிலேயே தத்வங்களை ரொம்பவும் வித்யாஸப்படுத்திக் கொண்டு போகும்போது வித்யாஸமான அபிப்ராயங்கள் இருக்கின்றன. (எனவே அத்வைதிகளின்) பொதுக் கருத்தை 'ஸிம்ப்ளிஃபை' பண்ணிச் சொல்கிறேன்:

மனஸ் இருப்பதால்தான் ஜீவனுக்கு ஜகத்தின் அனுபவம் ஏற்படுகிறது. ஜன்மாக்கள், உபத்ரவங்கள் எல்லாம் இதிலிருந்தே ஏற்படுகின்றனவாதலால் மனஸை இல்லாமல் பண்ணிக் கொண்டு ஆத்மாவாய் இருந்துடனும் என்று சொன்னேன். ஒரு தனி ஜீவனுக்கு ஜகத்தின் அனுபவம் மனஸினால் ஏற்படுகிறது. அதனால் மனஸை அடக்கி அந்த அனுபவத்தைப் போக்கிக் கொண்டு ஆத்மானுபவம் அடைய வேண்டும் என்பது ஸரி. ஆனால் இவன் தனி மனஸை அடக்கினவுடன் ஜகத்தனுபவம் இவனுக்குப் போகிறதே ஒழிய, அந்த ஜகத்தே இல்லாமல் போய்விடுகிறதா என்ன? மற்ற ஜீவர்கள் அவர்களுடைய மனஸ்களால் அதை அனுபவிக்கத்தானே செய்கிறார்கள்? ஜகத்தின் அழிவு இவன் மனஸினால் ஏற்படவில்லை என்பது போலவே, ஜகத்தின் தோற்றமும் இவனுடைய தனி மனஸின் கல்பனையில்லை என்பது ஸ்பஷ்டமாகிறது. இவனுடைய மனோ கல்பனையே ஜகத் என்றால், மற்ற ஜீவர்களுக்கும், ஸகல ஜீவர்களுக்கும் ஜகத் என்பது ஒரே மாதிரியாக, objective reality என்ற பொதுவான வெளி உண்மை மாதிரியான ஒன்றாக இருக்காது. க்ரஹ நக்ஷத்ராதிகளின் ஸஞ்சாரத்திலிருந்து அணுவுக்குள்ளே எலெக்ட்ரான் - ப்ரோடான் ஸஞ்சாரம் வரையிலாக நடக்கிற எத்தனையோ விசித்ரங்களையெல்லாம் விசித்ரம் என்றாலும், ஒவ்வொன்றும் இஷ்டப்படி நடக்காமல் அனேக விதிகளின்படியே இவை நடப்பதைக் கவனித் தோழமானால் இவ்வளவையும் ஏதோ ஒரு தனி ஜீவ மனஸ் பண்ணினதாகச் சொல்வதற்கில்லை.

இந்த மனஸினால்தான் ஒரு ஜீவன் கர்மாக் கட்டில் மாட்டிக் கொண்டு அவஸ்தைப்படுகிறான் என்பதைக் கவனித் தோமானால் போதும்! எல்லாம் மனோ கல்பனை என்றால் எங்கேயாவது ஒரு ஜீவன் தானே தனக்கு இப்படி அவஸ்தை யைக் கல்பித்துக் கொள்வானா? எல்லாம் மனோ கல்பிதமா யிருந்து, (இப்போது நமக்கு நன்றாகத் தெரிகிறபடி) பாபங் களைப் பண்ணுவதிலேயே மனஸுக்கு அதிகமான ப்ரவ்ருத்தி யும் இருக்கிறதென்றால், அப்போது அந்த மனஸே இந்தப் பாபங்களுக்காக அனேகத் தண்டனைகளை அனுபவிக்க வேண்டுமென்று தன்னையே கஷ்டப்படுத்திக் கொள்ளுமா என்ன?

இதெல்லாவற்றுக்கும் மேலாக, ஒரு ஜீவனுக்கு அன்யமாக அனேக ஜீவர்கள் அவனுக்குத் தெரிகிறார்களே, அவர்களை யெல்லாம் இவன் மனஸா படைத்தது? அப்படிப் படைத்திருந் தால் அதில் யார் எப்படிப்பட்டவர் என்று இவனுக்குத் தெரிய வேண்டுமே! ஆனால் நடைமுறையில் கொஞ்சங்கூட அப்படிக் காணோமே! எத்தனை பழகினாலும் ஒருத்தர் எப்படிப் பட்டவர் என்று தீர்மானம் செய்து கொள்ள முடியாமலிருக் கிறதே! யோக்யர் என்று நினைத்து பலரிடம் ஏமாந்து போகி ரோம். தப்பானவர் என்று நாம் நினைத்த ஒருவர் யோக்யர் என்று அப்புறம் தெரிந்து கொள்கிறோம்.

இன்னொன்று: உங்கள் மனஸின் கல்பனைதான் மற்றவர் என்று நீங்கள் நினைத்தால், அவர்களில் ஒவ்வொருவரும் அவருடைய மனோ ஸ்ருஷ்டிதான் நீங்கள் என்று நினைக்க லாம்! எல்லா ஜீவர்களும் ஏதோ ஒரு ஜீவனின் மனோ கல்பனை என்றால், இந்த ஒரு ஜீவன் தன்னுடைய மனஸை அழித்து ஆத்மாவாகி முக்தி அடைந்தவுடன், மற்ற அத்தனை பேருமே இல்லாமல் அல்லவா போய்விட வேண்டும்? ஆனால் நடைமுறையிலோ எத்தனையோ மஹான்கள் மனோநாசம் செய்து அத்வைத முக்தி அடைந்திருக்கிறார்களென்றாலும், ஜீவ ப்ரபஞ்சமும் ஜட ப்ரபஞ்சமும் இருந்து கொண்டதானே இருக்கின்றன? இப்படி ஆலோசித்துக் கொண்டு போனால் மற்ற ஜீவ ஜகத்துக்களால் ஒருவன் பெறுகிற அனுபவத்துக்குத் தான் அவனுடைய மனஸ் காரணமே தவிர, அந்த ஜீவ-ஜகத்து களுக்கே அது காரணமில்லை என்று தெரியும். ஆனாலும்

இவற்றுக்கெல்லாம் ஒரு காரண வஸ்து இருந்தாலொழிய இவை தோன்றியிருக்க முடியாது. இத்தனை சன்னப் பின்னலிலும் அனேக விதிகளைத் துளிக்கூட வழுவாமல் அனுஸரிப்பதாகவும் ஜகத் வ்யாபாரம் இருக்க முடியாது.

அந்தக் காரண வஸ்து என்ன? அதுதான் மாயாசக்தி. ப்ரஹ்மத்தை இப்படிப் பலவான ஜீவர்களாகவும் ஜகத்தாகவும் காட்டிக் கொண்டிருக்கும் சக்தி.

தனக்கு அன்யமாக எதுவுமே இல்லாத, இருக்க முடியாத வஸ்துவே ப்ரஹ்மமாதலால், இந்த மாயா சக்தியும் அதற்கு வேறாக இருக்க முடியாதுதான். அப்படியிருந்துவிட்டால் ப்ரஹ்மமே எல்லாவற்றுக்கும் மூலாதாரம் என்பது பொய்யாகி விடும்! இதிலிருந்து தெரிவது என்னவென்றால், ப்ரஹ்மமே தான் மட்டுமாக எந்த தொடர்பும் இல்லாமலிருப்பதோடுகூட, தன்னுடைய மாயாசக்தி என்பதான ஒன்றிடம் தொடர்பு கொண்டாற்போலவும் ஒரு நிலை இருக்கிறது. தான் மட்டுமாகத் தனித்திருப்பதே நிர்குணப்ரஹ்மம் என்பது. மாயையோடு கூடியிருக்கும்போது அதுவே ஸகுண ப்ரஹ்மம் எனப்படுகிறது. குணம் என்றால் ப்ரத்யேக லக்ஷணம். தனித்தன்மை என்பது. எந்தக் குணமும் இல்லாதது நிர்குணம். குணங்களுள்ளது ஸகுணம். ஈசுவரன் என்பது ஜகத் வ்யாபாரம் செய்கிற ஸகுண ப்ரஹ்மத்தைத்தான்.

ஒரே ஆத்மாவையே, ஜகத்தில் படைக்கப்பட்டு ஆட்டிவைக்கப்படுபவனாக இருக்கும்போது ஜீவாத்மா என்றும், அப்படிப் படைத்து ஆட்டிவைக்கிற ஸகுண ப்ரஹ்மமான ஈசுவரனாக இருக்கும்போது பரமாத்மா என்றும் சொல்கிறோம்.

ஈசுவரனாக மாயா சக்தியுடன் கூடியுள்ளபோது (நிர்குண) ப்ரஹ்மம் ஜகத்தைக் கல்பிக்கிறது என்றால் அப்போது இந்த ஈசுவரனை மஹா மனஸ் என்று சொல்லலாம். அல்பமான ஜீவ மனஸ் இருக்கிறாற்போல, கார்யங்களை நடத்தி வைக்கிறாற்போல, ஈசுவரனான பரமாத்மாவின் சிந்தனையிலேயே ஜகத் உண்டாகிறது, ஜகத் வ்யாபாரத்தை அவனே நடத்துகிறான் என்றால் 'மஹாமனஸ்' என்று சொல்லலாம்தானே? எல்லா ஜீவ மனஸ்களுக்கும் மூலமான மஹா மனஸ் பரமாத்மா என்று

சொல்லலாம். Cosmic Mind என்கிறார்களே, அது!

இந்த மனஸுக்கும் நம்முடைய ஜீவமனஸுக்கும் உள்ள பெரிய வித்யாஸம், நம்முடைய மனஸுக்கு ஆத்மாவைத் தெரிய முடியாது. மனஸ் அழிந்தால்தான் ஆத்மா விளங்கும். ஆனால் ஈச்வரனோ மஹாமனஸாயிருந்து கொண்டே ஆத்மஞான ரூபியாகவும் இருப்பவன் என்பது முன்னேயே பார்த்த ஸமாசாரம்!



வேதாந்த 'ஈச்வரன்'
சிவனல்ல

ஈச்வரன் என்றவுடன் சிவன் என்று அர்த்தம் பண்ணிக் கொண்டுவிடக் கூடாது. பொதுவிலே ஈச்வர சப்தம் சிவனுக்குத்தான் உரியதாக இருக்கிறது. ஈச்வரன் கோயில், பெருமாள் கோயில் என்றே சிவ - விஷ்ணு ஆலயங்களை வித்யாஸப் படுத்திச் சொல்வதாயிருக்கிறது. வைஷ்ணவர்கள் மஹா விஷ்ணுவை 'ஈச்வரன்' என்று சொல்லாமல் 'பகவான்', 'பெருமாள்' என்று சொல்கிறார்கள். ('பகவான்' என்பதன் அடியாகப் பிறந்த) பாகவதன் என்றால் விஷ்ணு பக்தன் என்றே அர்த்தம் ஏற்பட்டிருக்கிறது. ஆனால் பழைய வேதாந்த சாஸ்திரத்தில்-ராமானுஜரின் விசிஷ்டாத்வை வேதாந்தம் உள்படத்தான் சொல்கிறேன் - இப்படி இல்லை. ராமானுஜ மதம் உள்பட எந்த வேதாந்த சாஸ்திரமானாலும் அதில் ஜீவ ஜட ஸமுஹப் ப்ரபஞ்சத்தையெல்லாம் ஆக்கி அளித்து அழிக்கிற பரமாத்ம சக்தி எதுவோ அதை Cosmic Mind என்றேனே, அதை, 'ஈச்வரன்' என்ற பெயரால்தான் குறிப்பிடுவார்கள். மஹா விஷ்ணுதான் இந்த மஹா சக்தி என்று ஸித்தாந்தம் பண்ணினவர்களும் அவனை 'ஈச்வரன்' என்றே குறிப்பிட்டார்கள்.

பிற்பாடு வைஷ்ணவர்கள் 'ஈசுவரன்' என்று பெயர் வைத்துக் கொள்வதை நிறுத்திவிட்டாலும், ஸ்ரீ வைஷ்ணவ தர்சனத்தின் (ஸித்தாந்தத்தின்) முதல் ப்ரவர்த்தகர் (ஆசார்யர்) என்று கருதப்படும் நாதமுனிகள் என்பவரின் தகப்பனார் பெயரே ஈசுவர பட்டர் என்பதுதான். ராமானுஜருக்கும் முந்தி அந்த ஸித்தாந்தத்தில் இரண்டு பூர்வாசார்யர்களைச் சொல்வார்கள். ஆளவந்தார் என்பவர் ஒருவர், அவருக்கு முந்தி இருந்தவர் நாதமுனிகள். நாதமுனிகளின் பேரர்தான் ஆளவந்தார். நாதமுனிகளின் தகப்பனாருடைய பெயர் ஈசுவர பட்டர் என்பது. எந்த ஒரு தெய்வத்தையும் குறிப்பிடாமல் பொதுவில், 'கடவுள்', 'ஆண்டவன்' என்கிறாற்போல, ஜீவலோகத்தை ஆட்டி வைத்துக்கொண்டிருக்கும் சக்தியையே 'ஈசுவரன்' என்பது.

ஆகவே ஜீவனின் இந்த்ரியம், மனஸ் ஆகியவற்றுக்கு அப்பால் ஆத்மா என்றே அத்வைத நூல்களில் பெரும்பாலும் சொல்லிக் கொண்டு போனாலும், ஜீவ மனஸுக்கு மேலேயும், (ஐகத் என்பது அடிபட்டுப் போய் -எந்தக் கார்யமும் நினைப்பும் இல்லாமலிருக்கிற) ஆத்மாவுக்குக் கீழேயும் ஐகத் காரணமான, ஐகத் வ்யாபாரத்தை நடத்துவதான ஒரு பரமாத்ம சக்தி இருக்கிறது. ஜீவனுக்குக் கர்மாப்படி ஜன்மாக்களைத் தந்து ஆட்டிவைத்துக் கொண்டிருப்பது அந்தப் பரமாத்ம சக்தியே. மனஸானது அந்தப் பரமாத்மாவான மஹா மனஸை உபாஸனை பண்ணினபின்தான் ஐகாக்ரியம் அடைந்து (ஒருமுகப்பட்டு), அப்புறம் அதற்கும் ஆதார மாயிருக்கும் ஆத்மாவிலே போய்க் கரைய முடியும். இப்படித் தான் ஆசார்யாள் பாதை போட்டுக் கொடுத்திருக்கிறார்.

மனஸ் சுத்தமாவதற்காக சாஸ்த்ரப்படியான கர்மாவைப் பண்ண வேண்டும்; பலவற்றிலே சிதறிக் கொண்டிருக்கிற மனஸ் ஒருமுகப்படுவதற்காகத் தன்னைப் பண்ணின மனஸான ஈசுவரனை உபாஸிக்க வேண்டும்; இப்படிச் சுத்தப்படுத்தி ஒருமுகப்படுத்திய பிறகுதான் அது தன் ஸ்வருபத்தையே ஆத்மாவில் இழப்பதற்குரிய பக்வத்தை அடையும்; அப்போது தான் ஞான மார்க்கத்தில் ஆத்ம விசாரம் செய்ய வேண்டும் என்று ஆசார்யாள் வைத்திருக்கிறார்!

சின்ன மனஸ் அந்தப் பெரிய மனஸை நினைத்து, அதனிடம் பணிவோடு பக்தி பண்ணிக் கொண்டு நின்றால் அந்தப் பெரிய மனஸ் இதற்கு அனுக்கிரஹம் செய்ய நினைக்கிறது. 'இதை மாயையிலிருந்து விடுவிக்கலாம்' என்று அருளோடு நினைத்து, சின்ன மனஸினான ஜீவனுக்கு அத்வைதத்திலே ஆசையை, பிடிப்பை ஏற்படுத்தி இவனை ஆத்ம மார்க்கத்தில் போகப் பண்ணுகிறது. ஈசுவரன் என்கிற அந்த Cosmic Mind-ன் அனுக்ரஹத்தால்தான் ஒரு ஜீவனுக்கு அத்வைதத்தில் ருசியே ஏற்படுகிறது என்று அத்வைத சாஸ்திரத்தில் சொல்லியிருக்கிறது.

ஈசுவராநுக்ரஹாதேவ பும்ஸாம் அத்வைத வாஸநா*

ஆனபடியால் ஜீவாத்மாவின் ஸார பூதமான அடிப்படை உண்மை நிலை என்ன என்று பார்த்துக் கொண்டே போகிற போது சரீர இந்த்ரியங்கள், அப்புறம் மனஸ், அப்புறம் அடி ஆதாரமாக ஆத்மா என்று சொல்லிவிட்டாலும், ஜீவ மனஸுக்கு அப்புறம் அனேக ஜீவர்களையும் ஜகத்துக்களையும் கல்பிப்பதான ஈசுவரன் என்ற இன்னொரு பெரிய மனஸ் வருகிறது.

ஆனால் இதை விட்டுவிட்டாற்போல, இந்த்ரியம் - அதற்கு ஆதாரமான மனஸ் (ஜீவனை ஒரு தனி ஆஸாமி போலக் குறுக்கிக் காட்டுவதே இதுதான்) - அந்த மனஸுக்கு ஆதாரமான ஆத்மா என்று சொல்லிக்கொண்டு போவதற்குக் காரணம், ஜீவனுடைய நிலையிலிருந்து அவனுடைய உள் ஆதாரத்தைப் பார்த்துக் கொண்டு போவதுதான். சரீரம்தான் முதலில் தெரிகிறது. இது ஜீவனுடைய தனிப்பட்ட சரீரம்தான். அப்புறம் அதற்குள்ளே அதை ஆட்டிவைக்கும் இந்த்ரிய ருசிகள் தெரிகின்றன. இந்த இந்த்ரிய ருசிகளும் ஒரு தனி ஜீவனுக்கு உரியவைதான். அப்புறம் இதற்கும் உள்ளேயிருந்து இந்த ருசிகளை உண்டாக்கி ஆட்டி வைப்பதான மனஸ் என்பது தெரிகிறது. இதுவும் தனிப்பட்ட ஜீவனைச் சேர்ந்தது

* தத்தாத்ரேயரின் அவதூத கேத முதல் ச்லோகம்.

தான்; Individual mind-தான். கடைசியிலே அடையப்போகிற ஆத்மாதான் ஜீவனுடைய ஸாரப்பூதமான ஆதார ஸத்யம். அதனாலே, அதை ந்யாயமாகப் பார்த்தால், தனி ஜீவனுடையது என்று சொல்லவே கூடாது என்றாலும் - தனி ஜீவத்வம் அடிப்பட்டுப் போனால்தான் அந்த ஆத்மாவின் அனுபவமே உண்டாகும் என்னும்போது அதை இவனுடையது என்று சொல்வது ந்யாயமில்லை என்றாலும் - அதுதான் தன்னுடைய உண்மைநிலை என்று ஒரு 'உடைய' போட்டு ஜீவன் நினைப்பதால், எதற்குமே அது உடைமையாயிருக்க முடியாதாயினும் அதையும் நம்முடைய பாவனையைக் கொண்டு தனி ஜீவனைச் சேர்ந்த விஷயமாகவே வைக்க இடமேற்படுகிறது. இப்படியாக ஒரு 'இன்டிவிஜுவல்' (தனிப்பட்ட) ஜீவனின் ஸொந்தமான உள்தத்வம் என்று அவனை மையப்படுத்தி உள்ளே போய்ப் பார்க்கிறபோது இந்திரியங்களைக் கொண்ட சரீரம் - இந்திரியங்களை ஆளும் மனஸ் (மனஸை அங்கமாகக் கொண்ட அந்தஃகரணம்) - அதற்கும் ஆதாரமான ஆத்மா என்றே போய் முடிந்து விடுகிறது. இவனொருத்தனையே ஆராய்ந்து கொண்டு போனதால், இவனை மட்டுமில்லாமல் மற்ற ஜீவ ப்ரபஞ்சத்தையும், ஜட ப்ரபஞ்சத்தையும் கல்பித்த ஈசுவரனை இங்கே மனஸுக்கும் ஆத்மாவுக்கும் நடுவே கொண்டுவராமலே சொல்லிக் கொண்டு போகும்படியாக ஆகிறது.

ஆனால் ஸத்ய தத்வத்தை ஜீவனுடைய நிலையிலிருந்து, ஜீவனுடைய point of view-லிருந்து பார்க்காமல், ஜீவ ஜட ப்ரபஞ்சமான ஜகத்தின் கோணத்திலிருந்து ஆராய்ந்து கொண்டு போனால் அப்போது ஈசுவர தத்வம் வந்துவிடும்.

ஜகத்துக்கு ஆதார ஸத்யம் என்பதாக எந்த மூலவஸ்து ஆராயப்படுகிறதோ அதற்குத்தான் 'ப்ரஹ்மம்' என்று பெயர். 'ப்ருஹ்' என்றால் 'பெரிதானது'. பெரியதிலெல்லாம் இதுவே பெரியது என்பதால் 'ப்ரஹ்மம்' என்று பெயர். ஸகல ஜீவ-ஜட லோகங்களுக்கும், அதாவது சேதனமான கோடானு கோடிவித ஜீவ ஜந்துக்களுக்கும், எத்தனை விஸ்தாரம் என்று கணக்குப் பண்ணுவதற்கே தலை சுற்றுகிற மாதிரி, கோடி கோடி கோடி மைல்கள் பரவியிருக்கிற கோடானுகோடி நக்சத்ராதிக்களுக்கும் எது காரணமோ அதுதானே பெரிசில்

எல்லாம் பெரிசு? அதனால் 'ப்ரஹ்மம்' என்று பெயர். இப்படி அதுவே ஸர்வகாரணம், ஸர்வாதாரம், ஸகலத்துக்கும் மூலம் என்றால் அப்போது ஜீவனுக்கும் அதுவேதானே ஆதாரமான மூலவஸ்துவாக இருக்க வேண்டும்? இப்படி ஜீவனுக்கு ஆதார மாயிருப்பதைத்தானே அவனுடைய நிஜ ஸ்வரூபமான ஆத்மா என்பதாகச் சொன்னோம்? அதனாலே ஆத்மாவேதான் ப்ரஹ்மம் என்று ஆகிவிடுகிறது. ஜீவனுடைய 'பாயின்ட்' டிலிருந்து அவனுக்கு அடிப்படையான ஸத்யம் எது என்று பார்த்துக் கொண்டே போய் நாம் முடிவாக அடைந்த ஆத்மா எதுவோ, அதையேதான் ஜகத்தின் 'பாயின்ட்' டிலிருந்து அதற்கு எது அடிப்படை என்று பார்த்துக் கொண்டு போகும் போது 'ப்ரஹ்மம்' என்கிறோம் என்று தெரிகிறது.

ஆத்மாவே ப்ரஹ்மம் என்று சொல்வதைவிட ப்ரஹ்மமே ஆத்மா என்பதுதான் பொருத்தமானது. ஆத்மாவும் ப்ரஹ்மமும் ஒன்றேதான் என்றாலும்கூட, ஒரு ஜீவனைக் குறித்ததாகவே நினைக்கப்படும் ஆத்மாவை ஸர்வ ஜீவ - ஜட காரண வஸ்துவான ப்ரஹ்மம் என்பதைவிட, 'ப்ரஹ்மமேதான் ஆத்மா: அதாவது, ஸகல ப்ரபஞ்சங்களாகவும் எது தோன்றுகிறதோ, அதுவேதானப்பா நீயாகவும், நானாகவும், அவனாகவும் இப்படி நானா ஜீவர்களாகத் தோன்றுவது' என்று சொல்வதுதான் பொருத்தம். அதுதான் அழகு. ஜீவனாகத் தன்னை நினைத்துக் கொண்டிருப்பவன், ப்ரஹ்மமேதான். இவனுடைய ஆத்மாதான் ஸர்வாத்மா. ஸர்வ ஆத்மா என்றால் பல ஆத்மா இல்லை. ஆத்மா ஒன்றுதான். ஸர்வத்துக்கும் அந்த ஒன்றே ஆத்மா. ஸர்வ ஜீவஜகத்துக்களாகவும் அந்த ஒன்றே மாயா சக்தியாலே வேஷம் போட்டுக் கொண்டு தோன்றுகிறது. இப்படிச் சொல்கிற போதுதான், அதாவது ஜீவனின் 'பாயின்ட்' டில் ஆதாரமென்ன என்று பார்க்காமல், ஜகத்தின் 'பாயின்ட்' டிலிருந்து ஆதாரத்தை ஆராய்ச்சி பண்ணும்போது தான், ஆத்மாவுக்கு அடுத்தாற்போல், அது மாயையாலே போட்டுக் கொண்டுள்ள ஈசுவர ரூபமான Cosmic Mind வந்து விடும். அப்புறம்தான் அது சின்ன மனஸ்களான நம் மனஸ்களை உண்டுபண்ணி, நமக்குத் தனி அஹங்காரத்தைக் கொடுத்து ஜீவர்களாக ஆக்குவது. இந்த ஈசுவரனேதான்

இந்தரிய மூலமாக ஜீவ மனஸ் பலவித அனுபோகங்களை எதிலிருந்து பெறுகிறதோ அந்த ஜகத்தையும் தோற்றுவிப்பது.

இன்னொரு தினுஸாகச் சொல்கிறேன்:



ஜீவ ஆத்மா,
ஈச்வர ஆத்மா

ஜீவனுக்கு ஆதாரம் என்ன என்று பார்த்தால் அவனுடைய மனஸ், அப்புறம் ஆத்மா என்று போகிற மாதிரி, ஜகத்துக்கு ஆதாரம் என்னவென்று பார்த்தால் இதையெல்லாம் பண்ணி, ஒன்றோடொன்று பின்னி வைத்து ஆட்டிக் கொண்டிருக்கிற ஈச்வரன் என்று தெரிகிறது. அப்புறம் ஆலோசித்தால் அவனுக்கும் ஆதார அடிப்படையாக ஒன்றும் பண்ணாமல் தானாக இருந்து கொண்டிருக்கிற ஓர் ஆதார ஸத்யம் இருப்பதாகத் தெரியவரும். ஜகத்தைப் பண்ணுகிறவன் ஈச்வரன் என்னும் போதே, அவன் அதைப் பண்ணாமல் தானாக இருக்கிற நிலை என்ன என்பதாக அவனுடைய நிஜ ஸ்வரூபத்துக்கு ஒரு basis-ஐத் தேட வேண்டியதாகத்தானே இருக்கிறது? ஜீவ மனஸுக்கு இதே மாதிரி ஆதாரத்தைத் தேடிக் கொண்டு போனபோதுதான், 'ஸதாவும் எதையாவது பண்ணிக் கொண்டேயுள்ள இந்த மனஸுக்கு ஆதாரமாக எதையும் பண்ணாமல் வெறுமே இருந்துகொண்டு மட்டும் உள்ள ஆத்மா இருக்கிறது; அதன் இருப்பு தூக்கம், மூர்ச்சை முதலியவற்றால் 'நெகடிவ்' ஆகவும், ஸமாதியனுபவத்தால் 'பாஸிடீவ்' ஆகவும் தெரிகிறது' என்று தெரிந்து கொண்டோம். அந்த ஆதாரத்தினால்தான் மனஸ் வேலை பண்ணுவதே, அது இல்லாமற் போனால் மனஸே இல்லை என்று தெரிந்து கொண்டோம். இந்தத் தனி ஜீவ மனஸுக்குச் சொன்னது ஈச்வரன் என்ற Cosmic Mind-க்கும் பொருந்தத்தான் வேண்டும். ஈச்வரனுக்கும் ஆத்மா ஸத்யமாக எதுவும் பண்ணாமல் இருந்து கொண்டு

மட்டும் இருப்பதான ஒன்று இருந்துதான் ஆக வேண்டும். ஜீவனுக்கு ஓர் ஆத்மா உள்ள மாதிரி, ஈசுவரனுக்கும் ஓர் ஆத்மா இருக்க வேண்டும். அதுதான் பரமாத்மா எனப் படுவது.

‘இத்தனை நாம ரூபங்களும் குணங்களும் கார்யங்களும் கொண்ட ஜகத்துக்கு ஆதாரமான ஈசுவரன் தன்னில் தானாக ஆதார ஸத்ய நிலையில் இருக்கும்போது அவனுடைய நிஜ ஸ்வரூபமாக, அதாவது ஆத்மாவாக இருப்பது எப்படியிருக்கும்?’ என்று ஆலோசித்தோமானால், அது எந்த நாமமும், ரூபமும், குணமும், கார்யமும் இல்லாததாகத் தானிருக்குமென்று தெரியும். ‘அதெப்படி?’ என்றால், அதற்கென்று தனியாக ஒரு குணம், ரூபம், கர்மம், நாமம் இருந்துவிட்டால் அது இதற்கு வித்யாஸமான மற்ற குண கர்மங்கள் நாம ரூபங்கள் ஆகியவற்றை எப்படி உண்டாக்க முடியும்? பல கலர்களும் பிறக்கிற மூலம் எது என்ற த்ருஷ்டாந்தத்தை வைத்து இதைப் புரிந்து கொள்ளலாம். ஊதாவில் ஆரம்பித்து சிவப்புவரையில் V-I-B-G-Y-O-R என்று ஏழு கலர்கள் சொல்கிறார்கள். இந்த ஏழும் எதிலிருந்து உண்டாயின என்றால், எந்த வர்ணமுமே இல்லாத வெளிச்சத்திலிருந்து - colourless light-லிருந்து - வந்தது என்கிறார்கள். இதை விஞ்ஞான பூர்வமாகவே colour spectrum என்று நமக்கு நிரூபித்துக் காட்டுகிறார்கள். கலரேயில்லாத ஸூர்ய வெளிச்சத்திலிருந்தே மேக மண்டலத்தில் ஒளிச்சிதறல் (refraction) ஏற்பட்டு ஏழு கலரும் உள்ள அழகான வானவில் தோன்றுவதைப் பார்க்கிறோம். கலரில்லாத வைரத்தின் பட்டைகளில் வெறும் வெளிச்சம் பட்டு ஏழு வர்ணங்களையும் வாரிக் கொட்டும் வினோதத்தைப் பார்க்கிறோம். இதிலிருந்து, பல வர்ணங்களையும் உற்பத்தி செய்யக்கூடியது ஏழு வர்ணமுமே இல்லாததாக இருக்க வேண்டுமென்று தெரிகிறது. இப்படித்தான் நானா பேதங்கள் கொண்ட குண கர்ம நாம ரூபங்களைக் கொண்ட ப்ரபஞ்சத்துக்கு ஆதாரமாக உள்ளவனின் அடிப்படையான நிஜ ஸ்வரூபம் எந்தக் குணமும் இல்லாததாக, எந்தக் கர்மாவும் செய்யாததாக, எந்த நாமமும் தரிக்காததாக, எந்த ரூபமும் கொள்ளாததாக இருக்க வேண்டும். அதுதான் அத்வைதிகள் சொல்லும் நிர்குண, நிஷ்கரிய, நாம ரூபரஹித ப்ரஹ்மம்!

ஜீவனின் நிஜ ஸ்வரூபமான ஆத்மா இப்படிப்பட்டதே என்று பார்த்தோம். இதிலிருந்து இன்னம் ஆலோசித்துக் கொண்டு போனால், ஈசுவரனின் "நிஜ ஸ்வரூபமான ஆத்மா ஜீவனின் ஆத்மா மாதிரியான இன்னொன்றாக இருக்க முடியா தென்றும், இதுவும் அதுவும் ஒன்றாகவேதான் இருக்க வேண்டும் என்றும் தெரியும்.

எப்படி?

ஜீவனின் ஆத்மா என்று வைத்துக் கொண்டாலும் ஸரி, அல்லது ஈசுவரனின் ஆத்மா என்று வைத்துக் கொண்டாலும் ஸரி. எதுவானாலும் அது குணம், கார்யம், ஊர், பேர், உருவம், உடைமை எதுவுமே இல்லாதது என்று பார்த்தோம். அது இப்படி இப்படி இல்லாதது ('நேதி' என்று இதை வேதாந்தத்தில் சொல்வார்கள்), எதுவாகவுமே இல்லாதது என்று முடிவுக்கு வரும்போது அதை ஒரு ஸைஃப்ர் என்றுதான் கருத வேண்டியிருந்தது. ஸைஃப்ர் என்பது இல்லாத வஸ்து. எனவே அதிலே இரண்டு ஸைஃப்ர் மூன்று ஸைஃப்ர் என்று இருக்க முடியாது. 'நம்பர்களாக இருக்கிறவற்றில்தான் ஒன்று, இரண்டு, மூன்று என்று வித்யாஸமாகப் பல இருக்க முடியும். இல்லாத ஸைபராகப் பல இருக்க முடியாது. ஆகையினாலே, ஜீவனுக்கு ஆத்மாவாயிருக்கிற ஒரு ஸைஃப்ர், ஈசுவரனுக்கு ஆத்மாவாக உள்ள இன்னொரு ஸைஃப்ர் என்று இருக்க முடியாது. இரண்டும் ஒன்றுதான் என்று ஆகிவிடுகிறது.

ஜீவ - ஜகத்தின் கோணத்திலிருந்து பார்க்கும்போது இவற்றைக் குறித்த எதுவாகவும் அது இல்லை என்பதால் இப்படி ஸைஃப்ராக்கினது. ஆனால் அது வாஸ்தவத்தில் எப்படி ஸைஃப்ராக இருக்க முடியும்? ஸர்வமும் அதிலிருந்து தான், அது இல்லாமல் எதுவுமே இல்லை, அதுதான் ஆதாரம், நிஜ ஸ்வரூபம் என்று சொல்லிவிட்டு அது ஸைஃப்ர் என்றால் எப்படி? ஆகையினால் நம்மை ஸென்ட்ராக வைக்காமல், அதையே ஸென்ட்ராக வைத்துப் பார்த்தால் அது ஸைஃப்ர் இல்லை; அதுவே பூர்ணம் என்று தெரியும். ஏழு கலரில் எதுவாகவும் இல்லை என்பதால் அவற்றுக்கு ஆதாரமாக 'லைட்' என்றே ஒன்று இல்லை என்றால் அது கொஞ்சங்கூட ஸரியில்லையே! கலர்களாக அது இல்லையே தவிர ஒளி என்ற

ஒன்றாக இருக்கத்தானே செய்கிறது? அப்படியே ஜீவனின் ஆத்மா என்பது அவனுடைய இந்த்ரியாதிகள், மனஸ், கார்யங்கள், குணங்கள் முதலியன இல்லாததாயிருந்தாலும் அதுதான் ஸத்யம் என்ற இருப்பாகவே இருப்பது. 'அது இல்லாமல் இது எதுவும் இல்லை. இதெல்லாம் அதன் துளிச் சாயைதான். மேகத்திலோ, 'ப்ரிஸ'த்திலோ ஒளி சிதறி வர்ணமுண்டாகிற மாதிரி மாயையிலே ஆத்ம ஒளி சிதறித்தான் ஜீவனுடையதான் அந்தஃகரணம் உண்டாகி, இந்த்ரியாதிகள்வரை விரிவடைந்திருக்கிறது' என்பதால் அது பூர்ண வஸ்துவாகவே இருக்க வேண்டுமென்று ஏற்படுகிறது. அது பூர்ணம்தான் என்பதற்கு proof மஹான்களின் ப்ரத்யக்ஷ அனுபவத்தில் இருக்கிறது. ஆத்மாவிலே நிலைத்த அவர்கள்தான் கொஞ்சங்கூட எந்தவிதமான குறைவும், குறையும் இல்லாமல், நிறைந்த நிறைவோடு இருக்கிறார்கள். அந்த நிறைவுக்கு அதிகமாக எதையும் கூட்ட முடியாது. இப்படிச் கூட்டுவதற்கில்லாமல் நிறைவாக இருப்பதுதானே பூர்ணத்வம்? இப்படியே, இதைவிட, ஸ்பஷ்டமாகத் தெரிவது-ஸகல ஜகத்தையும் உண்டாக்கி, ஸகல ஜீவர்களையும் ஆட்டிப் படைக்கும் ஈசுவரனுக்கும் ஆதார ஸத்யமாயுள்ள அவனுடைய ஆத்மா நிச்சயமாகப் பூர்ணமாகத்தானிருக்க வேண்டுமென்பது. ஜீவன் என்று தனியாக உள்ளவரையில் அந்தஃகரணம்தான் ஜீவனை இப்படித் தனியாக ஆக்கியிருக்கிற மாதிரியே, ஈசுவரன் என்று ஒருவனை ஆக்கியிருப்பதும் மாயையே. மாயையோடு சேர்ந்த பிரம்மமே ஈசுவரன். அப்புறம் அவனிடமிருந்து ஜீவ-ஜகத்துகள். அப்படியானால் ஈசுவரனின் ஆத்மா எப்படியிருக்க வேண்டும்? எல்லா ஜீவர்களின் தனித்தன்மை கொண்ட அந்தஃகரணங்களுக்கும் காரணமாய் இருக்கின்ற மாயையிலேயே நேராக எதன் ஒளி சிதறி ஜீவ ஸமுஹம் முழுதையும் பண்ணியிருக்கிறதோ, அதோடு ஐடமான ப்ரபஞ்சத்தையும் பண்ணியிருக்கிறதோ அது பூர்ண வஸ்துவாகத்தானிருக்க வேண்டும். 'ஸர்வ பரிபூர்ண அகண்ட தத்வம்' என்று தாயுமானவர் சொல்கிற தாகத்தான் அது இருக்க வேண்டும் என்பதில் கொஞ்சங்கூட ஸந்தேஹமில்லை!

ஜீவனின் ஆத்மா பரிபூர்ணமானது; ஈசுவரனின் ஆத்மாவும் பரிபூர்ணமானது என்றால் அது ஒரு பூர்ணம், இது இன்னொரு

பூர்ணம் என்று இருக்க முடியாது. எப்படி இரண்டு ஸைஃப் இரக்க முடியாதோ, அப்படியே இரண்டு பூர்ணமும் இருக்க முடியாது. ஸைஃப் ஒன்றுதான். infinity என்கிற அனந்தமும் ஒன்றுதான். 'இரண்டும் ஒன்று' என்று சொல்லும்போது கூட நம்பர் கொடுத்து விடுகிறோம். ஆகவே ஒன்று என்பது கூடத் தப்பு. இதனால்தான் ஆசார்யாள் இரண்டு இல்லை என்று பொருள்படும்படியாக 'அத்வைதம்' என்று பேர் வைத்தாரே தவிர, ஒன்று என்று அர்த்தம் கொடுக்கும்படி 'ஏகம்' என்று வைக்கவில்லை. ஆகக்கூடி, இரண்டு பூர்ணம் நிச்சயமாய் இருக்க முடியாது. பூர்ணம் என்றாலே அதற்குள் அடங்காததாக எதுவுமில்லை, அதைத் தவிர எதுவுமில்லை என்றுதான் அர்த்தம். அப்படியிருக்க ஒரு பூர்ணத்துக்கு அதிகமாக இன்னொன்று எப்படியிருக்க முடியும்? ஒரு பூர்ணத்துக்குள் இன்னொன்று அடங்கினால் அதன் அங்கமாகிவிட்ட இது எப்படிப் பூர்ணம் என்ற பெயருக்கு உரியதாக முடியும்?

ஆக, ஜீவனின் ஆத்மாவும் ஈசுவரனின் ஆத்மாவும் நம்முடைய மாயா லோகப் பார்வையில் தெரிகிறபடி ஸைஃப்ராயிருந்தாலும் ஸரி, அல்லது வாஸ்தவமாய் அவை உள்ளபடி பூர்ணமாயிருந்தாலும் ஸரி, எப்படியானாலும் அவை இரண்டும் ஒன்றேதான்; வேறு வேறு இல்லை என்று தீர்மானமாகிறது. 'இவை', 'இரண்டும்' என்று பிரித்துப் பன்மையில் சொல்வதே தப்பு. ஒரே ஆத்மா, அல்லது ஸத்யம், அல்லது ப்ரஹ்மம்தான் ஈசுவரனாகவும் ஆகியிருக்கிறது. ஜீவனாகவும் ஆகிவிடுகிறது. இருந்தாலும் வ்யவஹாரத்தில் ஈசுவரன், ஜீவன் என்கிறவை ஆத்மாவுக்கு வேறு மாதிரித் தெரிகிறது. இதனால்தான் 'ஜீவாத்மா', 'பரமாத்மா' என்ற வார்த்தைகள் ஏற்பட்டது.

த்வைதமாகவே நினைக்கப் பழக்கப்பட்டுவிட்ட நம்மில் எவருக்கும் தோன்றக் கூடியது ஸர்வசக்தனும், ஸர்வஜ்ஞனுமான பரமாத்மா வேறேதான்; அல்ப சக்தனும், கிஞ்சித் ஜ்ஞனுமான (சிற்றறிவினுமான) ஜீவாத்மா அவனுக்கு வேறேதான் என்ற எண்ணமே! இவர்களை முறையே பேருயிர், சிற்றுயிர் என்றும் சொல்வதுண்டு. இப்படி ஒருவருக்கொருவர் மலைக்கும் மடுவுக்குமாக வித்யாஸமாயுள்ள இரண்டு பேர் நிச்சயமாக இரு வேறு ஆஸாமிகளாகத்தானிருக்க வேண்டு

மென்று தோன்றும். இதுதான் மத்வாசார்யார் ப்ரசாரம் செய்த த்வைதம். பரமாத்மாவும் ஜீவாத்மாவும் இரு வேறு வ்யக்திகள் என்ற அபிப்ராயத்தைக் கொண்டதால் 'த்வைதம்' எனப்படுகிறது.

ஒரு குயவன் தனக்கு முற்றிலும் வேறாகப் பாணை என்று ஒன்றைப் பண்ணிப் போடுகிற மாதிரி பரமாத்மா ஜீவாத்மாவை அடியோடு வேறு வஸ்துவாகப் பண்ணிவிடவில்லை என்றும், உடம்பை உயிர் இயக்குகிற மாதிரி ஜீவனின் உயிரை அதற்கும் உயிராக ('உயிர்க்குயிராக' என்கிறோமே, அப்படி) இயக்கும் அந்தர்யாமியாக அவன் இருக்கிறானென்றும் ராமானுஜர் ஸித்தாந்தம் செய்தார். இதைத்தான் விசிஷ்டாத்வைதம் என்பது. அவரும் இந்த ஜீவாத்மாவானது பரமாத்மாவை த்வைதமாகப் பிரிந்திருந்து . பக்திதான் பண்ணிக் கொண்டிருக்க முடியுமே தவிர, அந்தப் பரமாத்ம தத்வத்திலேயே ஜீவன் பிறிதற அத்வைதமாக ஒன்றிவிட முடியாது என்றுதான் மோக்ஷ நிலையை த்வைதமாக define செய்திருக்கிறார்.

ஸரி, இங்கேயெல்லாம் ஜீவாத்மா என்று சொல்வதிலே ஆத்மா என்பது என்ன? ஜீவனின் நிஜமான உள் உண்மைத் தத்வம் எதுவோ அதுதான். இது மனஸ் இல்லை, அந்தஃகரணம் இல்லை என்பதை த்வைதிகள் உள்பட எல்லா ஸித்தாந்திகளும் ஒப்புக்கொள்கிறார்கள். எதிலும் பட்டுக் கொள்ளாத 'ஸாக்ஷி' என்று ஒன்றைச் சொல்கிறார்கள். ஆனாலும் பட்டுக்கொள்ளாத ஸாக்ஷியின் ஸ்வானுபவத்தைப் பற்றி ஒன்றும் சொல்லாமல், த்வைதமான ஈச்வரானுபவத்தைத் தான் மோக்ஷமென்பதமான ஜீவாத்மாவின் ஸ்வதந்த்ர ஸ்வபாவ அனுபவ . நிலையாகச் சொல்லி முடித்துவிடுகிறார்கள்.

ஜீவனின் நிஜ ஸ்வரூபமும் ஈச்வர ஸ்வரூபமும் சாச்வதமாக வேறேதான் என்கிற த்வைதிகள் விஷயத்தில் ஜீவாத்மா - , பரமாத்மா என்ற இரண்டு தினுஸு ஆத்மாக்களைச் சொல்வதற்கு அதிக விளக்கம் அவச்யமில்லை. மோக்ஷத்தில் ஆத்மாவின் நிஜ ஸ்வரூபத்திலிருக்கும்போதும் அவர்களுடைய ஜீவன் அல்ப சக்தன் என்றே முடிந்து போகிறான். இல்லாவிட்டால் இவன் எதற்காக மோக்ஷத்தில் ஈச்வரனுக்கு ஸேவை செய்து

கொண்டிருக்க வேண்டும்? ஈசுவரனும் மஹாசக்தன் என்பதோடு முடிந்துபோகிறான். அந்தச் சக்திக்கு ஆதாரமாகவும், ஆனாலும் சக்தியைக் காட்டுவது என்ற த்வைத கார்யமில்லாததால் செயலற்ற ஒரே சாந்தமாகவும் உள்ள ஸத்யம்தான் அவனுடைய நிஜ ஸ்வரூபம் என்கிறவரைக்கும் அவர்கள் போவதில்லை. இப்படி அனேக அல்ப சக்தர்கள், அவர்களை ஆள்பவனான ஒரே ஒரு மஹாசக்தன் என்று இரண்டு இருக்கும் போது இவர்களை ஜீவாத்மாக்கள் என்றும், இவர்களைவிட மிக உயர்வான ஈசுவரனைப் பரமாத்மா என்றும் சொல்வது பொருத்தந்தானே? ஸகல ஆதார, ஸகல காரண, நித்ய, சுத்த, முக்த, ஸச்சிதானந்த ப்ரஹ்மம் என்பதே அவர்களுக்கு ஈசுவரன் தான். அவனும் ஜீவர்களும் என்றைக்கும் வேறுவேறாக இருக்க வேண்டியவர்களே என்பது அவர்கள் ஸித்தாந்தமாயுள்ள போது, ஜீவனை ஜீவாத்மா என்றால், 'பரம பதம்' என்றும் 'பரம் தாமம்' என்றும் சொல்லும் அவர்களுடைய மோக்ஷ லோகத்தில் இருக்கிற ஈசுவரனைப் பரமாத்மா என்றுதானே சொல்ல வேண்டும்?

ஒரே ஆத்மா என்று பரமார்த்த ஸத்ய நிலையில் சொல்லும் அத்வைதிகள், வ்யவஹாரத்தின் பார்வையில் அது ஒரு பக்கம் ஜீவனாக அந்தஃகரணத்தால் கட்டுப்பட்டிருப்பதையும், இன்னொரு பக்கம் இந்த ஜீவனுக்கு மிக மிக உயர்ந்த பரமான, அகண்ட சக்தியோடு மாயையால் ஈசுவரனாக இருப்பதையும் கருத்தில் கொண்டு ஜீவாத்மா, பரமாத்மா என்று பேதம் கல்பித்தாற்போல் பேசுகிறார்கள். த்வைதிகளோ இது வ்யவஹாரத்தை வைத்து வெறுமே கல்பித்த பேதம்தான் என்று நினைக்காமல், 'இதுவேதான் ஸத்யம். கீழ்ப்பட்ட ஜீவாத்மா வாக ஒன்றும், மேம்பட்ட பரமாத்மாவாக இன்னொன்றும் சாச்வதமான பேதத்துடனேயே உள்ளன' என்று சொல்கிறார்கள்.

ஜீவாத்மா, பரமாத்மா என்ற வார்த்தைகளைப் பற்றி இன்னம் கொஞ்சம் ஆலோசனை (ஆலாபனை!) பண்ணிப் பார்க்கலாம்:

த்வைதிகள் (விசிஷ்டாத்வைதிகளையும் த்வைதிகளில் சேர்த்தே சொல்கிறேன்) ஜீவனின் ஆத்மாவை அத்வைதிகள்

சொல்லும் நிஷ்க்ரிய, நிர்குண வஸ்துவாகச் சொல்வதில்லை - அதாவது கார்யமும் குணமும் இல்லாத பொருளாகச் சொல்வதில்லை. ஆனாலும் அவர்கள்கூட இந்த்ரிய வ்யாபாரங்களில் போய் லோக விஷயானுபோகங்களில் ஈடுபடுவதாகவே ஜீவனுக்குத் தற்போதுள்ள தன்மை அவனது நிஜமான தன்மை அல்ல என்றும், ப்ரக்ருதி சேஷ்டிதங்களிலிருந்து (இயற்கையின் சேஷ்டைகளிலிருந்து) விடுபட்டு ப்ரக்ருதிக்கு அப்பாற்பட்ட ஈச்வரனை அன்போடு நினைத்து அவனுக்கு ஆராதனை பண்ணிக் கொண்டிருப்பதுதான் ஜீவனின் நிஜ ஸ்வரூபமான ஆத்மாவின் ஸ்வபாவம் என்றும் சொல்கிறார்கள். அந்த நிலை இப்போது ஜீவனுக்குத் தெரியத்தான் இல்லை? அதனால் தற்போது தப்பாக உள்ள ஜீவனுக்கு இவன் ஸரியான நிலையில் இருக்க வேண்டிய ஆத்மாவைத் தெரிவிப்பதற்காக இரண்டையும் வேறுபடுத்தி, ஜீவன் வேறு, ஆத்மா வேறு என்கிற மாதிரியாக 'ஜீவாத்மா' என்று பெயர் கொடுத்தார்கள்.

அத்வைதிகள் (பரமார்த்த நிலையில் ஜீவாத்ம - பரமாத்ம பேதங்களை ஒப்புக் கொள்ளாமல் ஒரே ஆத்மாவைத்தான் சொல்பவர்களாயினும்) வ்யவஹார உலகத்தை ஒப்புக் கொள்ளும் கீழ் நிலையில் 'ஜீவாத்மா' என்ற 'கான்ஸெப்டை' ஏற்றுக் கொள்கிறார்கள். ஆத்மா என்ற நிஜத் 'தானாக' ஜீவன் தன்னைத் தெரிந்து கொள்ளாத வ்யவஹாரத்திலும் அவன் எதையோ ஒன்றைத் 'தானாக' நினைத்துக் கொண்டதானே இருக்கிறான்? அதை ஜீவாத்மா என்று சொல்லிவிட்டுப் போவோமென்று ஒப்புக் கொண்டிருக்கிறார்கள்.



தொடர்புகொண்ட இரண்டு வஸ்துக்கள்

ஜீவனும் ஆத்மாவும் ஒன்று என்றால், ஜீவ பாவத்தில் இருப்பதும் ஆத்மாவாக இருந்து கொண்டிருக்கும் நிலையும் ஒன்று என்றால், அப்போது ஜீவன் என்றோ ஆத்மா என்றோ ஒன்றை மட்டும் சொன்னால் போதும். இரண்டையும் சேர்த்து ஜீவாத்மா என்று சொல்ல வேண்டியதில்லை. வேடிக்கையாகத் தோன்றலாம். சேர்த்துச் சொன்னதாலேயே இரண்டையும் பிரித்துக் காட்டினதாக ஆகிறது! 'பால் பாயஸம்' என்று சொல்கிறோம். பாலே பாயஸமில்லை. அதிலே பாலுக்கு வேறாக என்னமோ, சர்க்கரை கிக்கரை சேர்த்து, அதன் இயற்கையான தன்மையை (நிஜ ஸ்வரூபத்தை) வேறே மாதிரி மாற்றி, அதன் இயற்கை ருசியைக் கூட்டிப் பாயஸம் என்று இன்னொன்றைப் பண்ணியிருக்கிறது. அதனால் 'பால் பாயஸம்' என்று சொல்கிறோம்.

பாலும், சர்க்கரையும் போல வேறாக இன்றி, பாலும் milk-ம் ஒன்றேதான். பாலுக்கே 'கூர்ம்' என்றும் பெயர் இருக்கிறது. இப்படி ஒரே வஸ்துவை இரண்டு வார்த்தைகள் குறிக்கும்போது இரண்டையும் சேர்த்துப் பால்-மில்க், பால்-கூர்ம் என்று சொல்வதுண்டா?

'ஜீவாத்மா' (என்ற வார்த்தை) ஸமாசாரமும் இதிலிருந்து புரிகிறது. ஜீவனும் ஆத்மாவும் ஒரேயடியாக ஸம்பந்தமே இல்லாதவையாயிருந்தாலும் 'ஜீவாத்மா' என்று சேர்த்துச் சொல்ல முடியாது. பாலோடு ஸம்பந்தப் படுகிறவற்றைத்தான் பால் பாயஸம், பால் போளி, பால் சாதம் என்று சொல்ல முடிகிறதே தவிர, அதோடு ஸம்பந்தப்பட முடியாத ரஸம், மோர் முதலியவற்றோடு சேர்த்துப் பால் ரஸம், பால் மோர்

என்று சொல்ல இடமிருக்கிறதா? ஒன்றாகவேயும் ஆகி விடாமல், ஒரேயடியாக ஸம்பந்தமே இல்லாமல் வேறு வேறாயும் இருந்துவிடாமல், ஒன்றோடொன்று ஸம்பந்தப் பட்டுக் கொண்டு மட்டுமிருக்கும்போதுதான் இரண்டின் பேரையும் சேர்த்து ஒரு வார்த்தை உண்டாவது.

ஜீவனுக்குத் தப்பான ஜீவத்வத்தோடு இருக்கும் ஸ்திதி, நிஜ ஸ்வரூபத்தை அறிந்து ஆத்மாவாயிருக்கும் ஸ்திதி என்று இரண்டு இருப்பதாலும், ஆனாலும் அந்த இரண்டில் ஸரியானது எதுவோ அதுவேதான் தப்பாகவும் ஆகி இருக்கிறது என்ற ஸம்பந்தமும் அதே ஸமயத்தில் இருப்பதாலும் 'ஜீவாத்மா' என்று இரண்டையும் சேர்த்துச் சொல்கிறோம்.

ஸரி, 'ஜீவாத்மா' என்பதுபோல, 'சச்வராத்மா' என்று சொல்லாமல் ஏன் 'பரமாத்மா' என்று சொல்ல வேண்டும்?

சச்வராத்மா என்று ஏன் சொல்லவில்லையென்றால் சச்வரன் ஆத்மாவை அறிந்து கொள்ளாத நிலை என்று ஒன்று கிடையாது. சச்வரனும் ஆத்மாவும் இரண்டாகப் பிரிந்து ஸம்பந்தப் படுபவர்களல்லவாதலால் 'சச்வர Plus ஆத்மா = சச்வராத்மா' என்று plus போட்டு வார்த்தை கொடுக்க முடிய வில்லை. அவன் எப்போதும் ஆத்ம ஞானமுள்ளவன். அவன் நிஷ்க்ரிய, நிர்குணனாக இல்லாமல் மாயையினால் கார்யம் செய்கின்ற, ஸகுண (குணங்களுள்ள) சச்வரனாயிருக்கிறான் என்று அத்வைத சாஸ்த்ரங்களில் சொல்லியிருப்பதைப் பார்த்து, அப்படியானால் மாயா ஸம்பந்தத்தால் தன் நிஜ ஸ்வரூபத்தை அவன் மறந்து போய் வேறே மாதிரிதான் இருக்கிறானாக்குமென்று அர்த்தம் பண்ணிக் கொண்டுவிடக் கூடாது. ஜீவன் ஆத்ம ஸ்வரூபத்தை மறந்து போனாற்போல், சச்வரன் மறந்து போயிருப்பதாக அவை சொல்லவே சொல்லாது.

அதனால், சச்வராத்மா என்னாமல், ஜீவாத்மாவுக்கு உயர்ந்தது என்று மட்டும் 'பரம்' போட்டுக் காட்டிப் 'பரமாத்மா' என்பது.

ஆதார ஸத்யம் எப்படி சச்வரன் மாதிரித் தோன்றுகிறது, எப்படி ஜீவன் மாதிரித் தோன்றுகிறது என்பதில் அத்வைதி

களுக்குள்ளேயே இரண்டு மூன்று 'தியரி'கள் இருக்கின்றன. பிம்ப - ப்ரதிபிம்ப வாதம், அவச்சேத வாதம், ஆபாஸ வாதம் என்று இவற்றுக்குப் பேர். அந்த வித்யாஸங்கள், கட்சி - ப்ரதி கட்சிகளை அதிகம் சொல்லப் போனேனானால் உங்களுக்குக் கண்ணைக் கட்டிக் காட்டில் விட்ட மாதிரி இருக்கும். இப்போது மாயை நம் கண்ணைக் கட்டி இந்த ஸம்ஸாரக் காட்டில் விட்டிருப்பதை ஏதோ கொஞ்சமாவது தளர்த்திவிடப் பார்க்கலாமென்று உபன்னியாஸம் செய்ய ஆரம்பித்துவிட்டு, நானே நேர்மாறாகப் பண்ணிவிடக் கூடாது. அதனால் ரொம்பவும் சிக்கலான 'தியரி'களில் ஆழமாகப் போகாமல் மேலெழுந்தவாரியாகச் சொல்லிக் கொண்டு போகிறேன்.

தியரிகளுக்குப் போனால், 'ஜீவ மனஸ், காஸ்மிக் மனஸ்' என்று இரண்டு இல்லை' என்றுகூட ஒரு கட்சி சொல்லும். 'அப்படியானால் 'காஸ்மாஸை' (ஐகத்தை) ஜீவமனஸா பண்ணிற்று?' என்று கேட்டால், 'ஆமாம், அப்படித்தான்! உன் பார்வையில்தான் ஐகத் இருக்கிறது. அதற்குத் தனியாக இருப்பு இல்லை' என்பதாகத் த்ருஷ்டி - ஸ்ருஷ்டிவாதம் என்று ஒன்றைச் சொல்வார்கள். இதை 'ஏக ஜீவவாதம்' என்றும் சொல்வதுண்டு. ஒரு ஜீவனுடைய த்ருஷ்டி என்கிற பார்வையில்தான் (அதாவது ஒரு ஜீவனுடைய மனஸின் வெளிப்பாட்டில்தான்) ஐகத் ஸ்ருஷ்டியே இருக்கிறது என்பார்கள். ஐகத்தின் இன்னொரு பெயரைக் கொண்டே இந்த வாதத்திலும் நியாய மிருப்பதைச் சொல்வார்கள். ஐகத்துக்கு 'லோகம்' என்று பெயர் இருக்கிறது. 'லோக்' என்னும் தாதுவுக்குப் 'பார்ப்பது' என்று அர்த்தம். Look என்பது இதிலிருந்து வந்ததுதான். 'லோகனம்' என்றால் பார்ப்பது. இப்படி நம்மால் பார்க்கப் படுவதால் மட்டுமே இருப்பு உள்ளதாக எது இருக்கிறதோ அதுதான் 'லோகம்'. Locality, locus என்றெல்லாம் இடம் ஸம்பந்தமானவற்றைச் சொல்வதும் 'லோக்' தாதுவை வைத்துத்தான். தமிழிலும் பார்க்கப்படுவதாலேயே இருப்பு உள்ளது என்பதைக் குறிப்பதாகப் 'பார்' என்றே உலகத்துக்குப் பேர் இருக்கிறது. பரத்தை மறைத்தது பார் முதற் பூதம் என்று பரம அத்வைதத்தை (திருமுலர்) சொல்கிறபோது 'பார்' என்றே ஐகத்தைச் சொல்லியிருக்கிறார்.

'நீ பார்ப்பதால் உனக்கு லோகம் தெரிகிறது. பார்க்கா

விட்டால், அதாவது மனஸை வெளியிலிருந்து உள்ளே திருப்பி விட்டால் உனக்கு லோகம் மறைந்து போகிறது. இதை வைத்தே லோகம், Location, பார் முதலான பேர்கள் ஜகத்துக்கு வந்திருக்கலாம். இதற்குத் தப்பர்த்தம் பண்ணி ஜீவன் பார்ப்ப தால்தான் ஜகத்துக்கே இருப்பு இருக்கிறது. ஜீவன் பார்க்கா விட்டால் அதுவும் இல்லை என்று சொல்வது என்ன நியாயம்? 'பூனை கண்ணை மூடிண்டா உலகம் அஸ்தமிச்சுப் போயி டுமா?' என்று பழமொழியே இருக்கிறதே!' என்று கேட்கலாம்.

த்ருஷ்டி - ஸ்ருஷ்டி வாதம் சொன்னவர்களும் மஹாப் பெரியவர்கள்தான். அவர்கள் இருந்த ஓர் உசந்த நிலையிலிருந்துகொண்டு அவர்கள் எப்படிப் பார்த்தார்களோ அதையே சொன்னார்களென்று வைத்துக்கொள்ள வேண்டுமேயொழிய அதை நம் கோணத்திலிருந்து 'க்ரிடிஸைஸ்' பண்ணுவது ஸரியல்ல. ஜீவ மனஸை ஈச்வரன் என்கிற Cosmic Mind மாயைக்கு அந்தண்டை (அப்பால்) சேர்க்கும்போது ஒரு கட்டத்தில் அந்த Cosmic Mind-லேயே ஜீவமனஸ் அப்படியே கலந்து அதுவாகவே ஆனாற்போன்ற பாவம் வரும். அதாவது எதுவும் செய்யாத நிர்குண ஆத்மாவுக்குப் போவதற்கு முந்தி, அதற்குப் போகும்படிப் பண்ணுகிறானே, எல்லாவற்றையும் செய்கிற ஸகுண ஈச்வரன், அவனோடு ஐக்யமாகிவிட்டது போன்ற ஒரு ஸ்திதி வரும். அப்போது அந்தப் பெரிய மனஸின் ஸ்ருஷ்டி, தன்னுடைய கல்பனை மாதிரியே தோன்றும். ஆனால் வாஸ்தவத்தில் ஜீவன் ஈச்வரன் ஆவதில்லைதான்!



ஜீவன் ஈசனாக முடியாது

எல்லாம் ஒன்று என்று அத்வைதம் சொன்ன ஆசார்யாளே நிர்ஞுண நிலையிலே ப்ரஹ்மமும் ஜீவனும் ஒன்று என்று தான் சொன்னாரே தவிர ஸகுணத்தில் ஜீவனும் ஈசுவரனும் ஒன்று என்று சொல்லவேயில்லை. Cosmic Mind-ல் இவன் நன்றாகத் தோய்ந்திருக்கும்போது அந்த Mind-ஆன ஈசுவரனின் அதிசய சக்திகள் பல இவனுக்கும் வருமென்பது வாஸ்தவம் தான்; ஆனாலும் ஜகத் முழுவதையும் நிர்வஹிக்கும் சக்தி என்பதாக ஈசுவரனுக்கு உள்ள ஐசுவர்யம் இவனுக்கு வராது என்று சொல்லியிருக்கிறார்.

‘ப்ரஹ்ம ஸூத்ர’த்தில் கடைசி அத்யாயத்தின் கடைசி பாதத்தில் முக்தனைப் பற்றி - அதாவது சிற்றின்பங்களே தெரிந்த மனஸாகிற கட்டை அறுத்து விடுபட்டு நித்யமான பேரின்பத்தை அடைந்தவனைப் பற்றிச் சொல்லும்போது இவ்விஷயம் வருகிறது. இந்த மனஸ் போய் நிர்ஞுண ப்ரஹ்மத்தில் கரைவதற்கு முந்தி, ஸகுண ஈசுவரனிடம் ஸாயுஜ்யம் எனும் படியான சேர்க்கையைப் பெறுகிற கட்டத்தில் அவனுக்கு எல்லா ஐசுவர்யமும், அதாவது ஈசுவரனுடைய ஸகல சக்திகளும் வந்துவிடுமா என்ற கேள்வி வருகிறது. அதற்குப் பதிலாக ‘ப்ரஹ்ம ஸூத்ர’த்தைச் செய்த பாதராயணர் (வ்யாஸர்), ‘மற்ற சக்தி எல்லாம் வரும்; ஆனால் ஜகத் ஸ்ருஷ்டி - ஸ்திதி - ஸம்ஹாராதி சக்திகள் ஜீவனுக்கு வரவே வராது’ என்று தீர்மானம் பண்ணிச் சொல்லியிருக்கிறார்★ இதற்குப் பாஷ்யம் பண்ணும்போதுதான் நம்முடைய ஆசார்யாள், ‘ஏனிப்படி எல்லாம் ஒரே ப்ரஹ்மமாயிருக்க, ஜீவனும் ஞான மார்க்கத்தில் போய் ப்ரஹ்மமாகவே ஆகிவிட முடிகிறதென்கிற

★ ப்ரஹ்ம ஸூத்ரம், 4-4-17.

போது ஈச்வரனாக மட்டும் ஆக முடியாது? என்ற கேள்விக்குப் பதில் சொல்கிறார்.

செயலில்லாத நிலையில்தான் இரண்டு ஒன்றாக முடியுமே தவிர, செயல் இருக்கும்போது அப்படி ஆக முடியாது. ஏனென்றால் இரண்டு வஸ்துக்கள் ஒரே கார்யத்தைப் பண்ண முடியாது. நான் பேசுகிறேன், ஊர் சுற்றுகிறேன், உங்களை எல்லாம் ஏமாற்றுகிறேன் என்றால் இதுகளைப் பண்ணுபவனாக நான் ஒருத்தன்தான் இருக்க முடியுமே தவிர இன்னொருத்தனும் இதையே ஐக்கியமாகிப் பண்ணுவது என்பது முடியாது. கார்யம் த்வைதம். இன்னொன்றை வைத்துத்தான் கார்யமென்று ஏற்படுகிறது. இன்னொன்று இல்லாமல் அத்வைதமாகத் தன்னில் தானாய் உள்ளபோது மட்டும் தான் கார்யமில்லை. கார்யமுள்ள த்வைதத்தில் எப்படி இரண்டு ஏகமாகப் போவதான ஐக்கியம் ஏற்பட முடியும்? நிஷ்க்ரியமான (கார்யமில்லாத) ப்ரஹ்மம் ஐகத் கர்த்தாவாகி இருக்கிற நிலைக்குத் தான் ஈச்வரன் என்று பெயராதலால் அவன் த்வைதமாகத் தான் இருந்தாக வேண்டும். ஜீவனுக்குள்ளே அவனுடைய நிஜஸ்வரூபமாகக் கார்யமில்லாமலிருக்கிற அத்வைத ஆத்மா இந்தக் கார்யமுள்ள ஈச்வரனோடு ஐக்கியமாகிறது என்ற பேச்சுக்கே இடமில்லை. ஆத்மா அப்படியேதான் இருந்து கொண்டிருப்பது. அதை ஜீவனாகக் காட்டுகிற மாயா விலாஸத்தை ஈச்வரன் விலக்கிவிட்டால் ஜீவன் அதுவாகவே ஆகிவிடுகிறான் என்பதோடு ஸரி. அதை ஈச்வரன் ஸகுணரூபத்திலுள்ள தானாக ஐக்கியம் பண்ணிக் கொள்வதற்கு இடமில்லை. அது நடக்க முடியாத ஸமாசாரம். ஈச்வரன் என்ற த்வைத நிலையிலுள்ள வஸ்துவைப் பிடிப்பதும் அனுபவிப்பதும் த்வைத நிலையிலுள்ள ஜீவனுடைய மனஸ்தான். இந்த்ரியத்தில் இழுபட்டு சிற்றின்பத்தில் மாட்டிக் கொள்ளாத பரிசுத்த மனஸாகத்தான் இருக்கட்டும், வேறு எதுவாகத்தான் இருக்கட்டும், அது த்வைத நிலையிலுள்ள ஈச்வரன் என்ற இன்னொன்றை அனுபவிக்கிறது என்பதாலேயே தானும் த்வைத நிலையில் குணங்களோடும் கார்யங்களோடும் இருப்பதாகத்தான் இருந்தாக வேண்டும்!

இந்த லெவலில் மட்டும் நின்று பார்க்கிறபோது த்வைத - விசிஷ்டாத்வைதிகளின் ஸித்தாந்தப்படி அவர்கள் எதை

மோகூபம் என்று சொல்லுகிறார்களோ அந்த மோகூபத்திலும் ஒன்றாய்ப் போய்விடுவதென்பது இல்லை என்பதை ஒப்புக் கொள்ளத்தான் வேண்டும். அவர்கள் ஜீவனின் அடி ஆழமான கார்யமற்ற ஆத்மா வரைக்கும் போகாதவர்கள். ஈசுவரனிடம் ப்ரேம பக்தி பண்ணுவது, தாஸ்யம் (பகவத் ஸேவை) பண்ணுவது இவைதான் ஒரு ஜீவனுக்கு மோகூபம் என்கிற சாச்வத ஆனந்தத்தைக் கொடுக்கக் கூடியவை என்ற கருத்துடையவர்கள் அவர்கள். இவர்களுடைய ஈசுவரனுக்கும் நிர்குணம் என்பது நிஜ ஸ்வரூபமில்லை என்கிறார்கள். ஸகுணம்தான் அவர்களுடைய முடிந்த முடிவு. அத்வைதிகளான நாம்தான் ஒரே ஆத்மாவிலேயே ஜீவாத்மா, பரமாத்மா என்ற இரண்டைச் சொல்கிற மாதிரி, ஒரே ப்ரஹ்மத்தையே ஜகத் கார்யமற்ற நிஷ்ப்ரபஞ்ச 'நிர்குண ப்ரஹ்மம்' என்றும், ஜகத் வ்யாபாரம் செய்யும் ஸப்ரபஞ்ச 'ஸகுண ப்ரஹ்மம்' என்றும் ஜீவனுடைய நிலையிலிருந்து வித்யாஸம் கல்பித்து இரண்டு மாதிரிச் சொல்கிறோம். அவர்களுக்கு ப்ரஹ்மம் என்றாலே ஸகுண ப்ரஹ்ம ஈசுவரன்தான். நிர்குணம் கிடையாது. அவர்களுடைய அடிப்படை அபிப்ராயப்படிப் பார்த்தால் அப்படித்தான் முடிவு பண்ண வேண்டியதாகும். ஜீவாத்மாவுக்கு சாச்வதமான மோகூப நிலை தாஸ்யம்தானென்றால், அப்போது ஈசுவரனும் அந்தப் பக்திப் பணியை சாச்வதமாக ஏற்றுக் கொள்கிறவனாக, ஏற்றுக் கொண்டு க்ருபையை வர்ஷிக்கிறவனாகவே இருந்தாக வேண்டும். ஒன்றை ஏற்றுக் கொள்வது, க்ருபை புரிவது என்பதெல்லாம் கார்யத்தைச் சேர்ந்தவையே; த்வைதத்தைச் சேர்ந்தவையே. எனவே இதை சாச்வதமாகச் செய்ய வேண்டியவன் 'ஈசுவரன்' என்பதால் அவன் எப்போதும் ஜீவனை ஐக்யம் செய்து கொள்ளாதவனாக வெளியிலேதான் விட்டு வைத்திருக்க வேண்டும். அதாவது அவர்கள் சொல்கிற மோகூபப்படி பேதமாகவே வைத்திருக்க வேண்டும். தன்னைத் தாஸ்யம் பெறும் மஹாசக்தனாகவும், அவர்களைத் தாஸ்யம் செய்யும் அல்பசக்தர்களாகவும்தான் வைத்திருக்க வேண்டும். இவனுக்கும் கார்யம் போகவில்லை. அவர்களுக்கும் கார்யம் போகவில்லை என்றால் இப்படி வேறாகத்தான் இருக்க முடியும்; ஐக்யமாக முடியாது. கார்யமில்லாமல் தூங்குகிற போது ஒரு சக்ரவர்த்தியும் ஓர் ஆண்டிப் பரதேசியும் ஒரேவிதமான சாந்தானுபவத்திலிருக்க முடியும். கார்யம் வந்து அவன்

சக்ரவர்த்தியாயுள்ளபோது ஆண்டிப் பரதேசி அவன் மாதிரி இருப்பது எப்படி முடியும்?

‘ஸரி, ஈசுவரனோடு ஐக்கியமாகி அவனேயாக ஜீவன் ஆக முடியாது என்றாலும் பரம கருணையால் அந்த ஈசுவரன், தானும் ஈசுவரனாக இருந்து கொண்டு ஜீவனுக்கும் தன் ஐசுவர்ய சக்தி முழுவதையும் கொடுக்கலாமே!’ என்று கேட்டால், அப்படி மட்டும் அவன் செய்யவே மாட்டான். ஏனென்றால் அப்படிப் பண்ணினால் இவனொருவனிடம் அவன் பரம கருணை காட்டுவதே ஜகத் முழுவதற்கும் அவன் மஹா கஷ்டத்தைக் கொடுப்பதாக ஆகிவிடலாம். எப்படியென்றால், அவன் ஜகத் நிர்வாஹத்திலே இப்படியிப்படி இது இது இந்த இந்த ஸமயத்தில் ஸ்ருஷ்டி ஆகவேண்டும், ஸம்ஹாரம் ஆக வேண்டுமென்றெல்லாம் ஸங்கல்பித்து நடத்திக் கொண்டிருக்கிறான். ஒரே ஆஸாமியின் ஸங்கல்பமாக இது நடப்பதால்தான் ஜகத் வ்யாபாரம் சீராக, ஆர்ட்ரோடு இருக்கிறது. ஜீவனுக்கும் பூரா ஈசுவர சக்தி ஏற்பட்டது என்று வைத்துக் கொள்ளுங்கள். அப்போது ஒரிஜனல் ஈசுவரன் ஸ்ருஷ்டி செய்ய ஸங்கல்பிக்கும்போது இவன் ஸம்ஹாரம் பண்ண ஸங்கல்பிக்கலாம்; அவன் ஒன்றை ஸம்ஹாரம் செய்கிறபோது இவன் அதை ஸ்ருஷ்டி செய்ய ஆரம்பிக்கலாம். இப்படி ஒரே தாறுமாறாகப் போய், லோகம் பூராவும் Chaos என்கிறபடி ஒரே குழப்பமாய் விடும். இந்தக் காரணத்தைக் காட்டித்தான் ஆசார்யாள் ப்ரஹ்மஸூத்ர பாஷ்யத்திலே எந்த ஜீவனும் ப்ரஹ்மமாகிறா னேதவிர ஈசுவரனாவதில்லை என்கிறார்.

ஈசுவரனாகவே, ஆகாமல், ஆனால் அவனுடைய ஜகத் வ்யாபார ‘ஆபீஸ்’ தவிர பாக்கி சக்திகளை ஜீவன் பெற முடியும். அத்தமான ப்ரேம பக்தியின் பரவசத்தில் அவனே ஆகிவிட்டது போன்ற பாவம்கூட ஏற்படலாம். பாவம் தானே தவிர இது நிஜம் இல்லை. பரவச பாவத்தில் உள்ளபோது மட்டும் அவனுடைய சக்தி முழுவதையுமே தாங்கள் பெற்றதாக இவர்கள் அனுபவிப்பார்கள். இது ஈசுவராவேசம். அப்புறம் அது போய்விடும். இந்த ஸ்திதியில் இருக்கிறபோது தான் அனேக மஹான்கள் இந்த லோகம், ஸமுத்ரங்கள், மலைகள், நகரங்கள் எல்லாங்கூடத் தங்கள் ஸ்ருஷ்டிதான்

என்பதுபோலப் பாடி வைத்திருக்கிறார்கள். அந்தப் பரவச நிலையின்போது நிஜமாகவே அவர்களுக்கும் ஈச்வரனைப் போலவே ஸகல விஷயமும் தெரிந்திருக்கும்; ஸகல ஜீவர்களுக்கு உள்ளும் - புறமும் இருப்பதெல்லாம் அவர்களுக்குத் தெரிந்துவிடும். அதனால், 'உன் ஸ்ருஷ்டியானால் இந்த ஜீவர்களுடைய ஸமாசாரத்தையெல்லாம் சொல்லேன்' என்று அவர்களிடம் கேட்டால் நம் மாதிரி முழிக்க மாட்டார்கள். ஸர்வஜ்ஞதை கூடிய அவர்களுடைய அந்த நிலையில் எல்லாம் சொல்லிவிடுவார்கள். த்ரிகால ஞானிகளாக வந்தது, வரப்போகிறது எல்லாவற்றையும் சொல்லுவார்கள். இம்மாதிரி நிலையிலேயே த்ருஷ்டி-ஸ்ருஷ்டி ஸித்தாந்தமும், இந்த ஒருவன் முக்தனானால் அத்தனை பேரும் முக்தி அடைவதாகச் சொல்கிற 'ஸர்வமுக்தி'க் கொள்கையும் ஏற்பட்டதாகக் கொள்ள வேண்டும். ஆனாலும் இந்த ஆவேசம் சாச்வதமல்ல. ஜீவன் நிஜமாக ஈச்வரனாவதில்லை.



த்வைத ஜீவனுக்கு
ஈசன் தொடர்புண்டு

ஈச்வரன் த்வைத நிலையில் கார்யம் பண்ணும் ஸகுண வஸ்துவாகவே இருந்தபோதிலும், ஜீவனைப்போல் த்வைதத்தை மட்டும் தெரிந்து கொண்டு அத்வைதமான நிஜ ஸ்வரூபத்தை அறியாதவனாக இருக்கவில்லை. 'வெளியில் த்வைதமாயிருந்துகொண்டு ஈச்வரன் என்ற பெயரில் தெரியும் தானே உள்ளே அத்வைத ஆத்மாவாக, நிர்குண ப்ரஹ்மமாக இருக்கிறோம்' என்ற ஞானம் அவனுக்கு எப்போதும் உண்டு. தான் வெளியில் ஈச்வரன்; உள்ளே ப்ரஹ்மம் என்று எப்போதும் அவனுக்குத் தெரியும். தன்னிடம், அதாவது வெளியிலே தெரிகிற தன்னுடைய ஈச்வர ஸ்வரூபத்திடம் பக்தியோடு வருபவனைத் தனக்கு உள்ளே அனுப்பி வைத்து, ப்ரஹ்மத்திலேயே ஐக்யம் பெறும்படியாகப் பண்ணவும் அவனால் முடியும்.

அர்ஜுனனிடம் பகவான் இதைத்தான் பிற்பாடு கீதையிலேயே முடிவுக்குப் போகிற மையத்தில் சொன்னார். 'பக்தியோடு என்கிட்டே வந்தாயானால் அப்புறம் என் உள் ரூபம் என்ன என்று தெரிந்துகொள்ள ஆரம்பிப்பாய். அப்புறம் உள்ளேயே போய்விடுவாய்' (கீதை 18.55) என்றார்.

ஜீவனால் நினைக்காமலிருக்க முடியாதென்றும் நினைக்கிற மனஸாலேயே அவனுக்கு ஜீவத்வ identity என்றும் திரும்பத் திரும்பச் சொல்லியாயிற்று. நினைப்புக்கு அதீதமான 'ஆத்மாவை நினை' என்றால் ஜீவனால் முடியாது. இந்த இடத்திலேதான் 'சச்வரனை நினை' என்பது. ஜகத் வ்யாபார கார்யம் பண்ணும் த்வைத நிலையிலுள்ள சச்வரனை ஜீவனின் த்வைத மனஸால் நினைக்க முடியும். ஆத்மாவுடன் தொடர்பு கொள்ள முடியாத ஜீவன் சச்வரனோடு தொடர்பு கொள்ள முடியும்.

ஜகத் வ்யாபாரம் என்கின்ற மஹாப் பெரிய விளையாட்டையும், அதை விளையாடும் மஹாப் பெரிய சக்தியையும் பூர்ணமாகப் புரிந்து கொள்வதும், அறிந்துகொள்வதும் ஜீவனால் முடியாத கார்யம்தான். அதனால் பரவாயில்லை. சச்வரன் ஜீவனிடம் கேட்பது தன்னிடம் அன்பைத்தான்; தன்னைப் பற்றிய அறிவை அவனிடம் எதிர்பார்க்கவில்லை. ஆனபடியால், 'உன் அன்பிலே நீ என்னை எந்த ரூபத்தில் பாவித்தாலும் நான் உனக்கு அன்போடு' அனுக்ரஹம் பண்ணுகிறேன்' என்கிறார். நம் மனஸால் எவ்வளவுதான் பிடிக்க முடியுமோ அந்த அளவுக்கு அவனுடைய அகண்ட சக்தியைப் பிடித்தாலும் போதும், அருள் செய்கிறேன் என்கிறார். என்ன அருள் என்றால் அவர் வாஸ்தவத்தில் எப்படியிருக்கிறாரோ அதை நாம் அறிந்து கொள்ளும்படிச் செய்யும் அருள்தான். ஞான ப்ரஸாதம்தான் சசனுடைய பேரருள்.

அந்த வாஸ்தவ ரூபமென்பது அகண்ட சக்தனாக இருப்பது கூட இல்லை; அந்தச் சக்திக்கும் ஆதாரமான அகண்டமான ஸத்யமாக இருப்பதுதானென்று காட்டி அப்படிப்பட்ட ப்ரஹ்மத்தின் ஸாக்ஷாத்காரத்தைத் தருகிறார். அகிலாண்ட சக்தியின் ஆதார ஸத்யமாகச் சொல்லப்படும்போது 'ப்ரஹ்மம்' என்பதேதான் ஜீவனின் நிஜ ஸ்வரூபமாகச் சொல்லப்படும் போது 'ஆத்மா' எனப்படுகிறது என்பதை முன்னேயே பார்த்து

தோம். அதனால் ஜகத் கர்த்தனான ஈசுவரனின் வாஸ்தவ ஸ்வரூபமான ப்ரஹ்மத்தை ஸாக்ஷாத்கரிப்பதென்பது. ஜீவனானவன் தன்னுடைய நிஜ ஸ்வரூபமான ஆத்மாவை ஸாக்ஷாத்கரிப்பதே என்றாகிறது. பரமாத்மா, ஜீவாத்மா என்று இரண்டு இல்லை என்று அப்போது ஆகிவிடும்!

ஆனாலும் ஜீவனுக்கு ஜீவதசையில் ஆத்மாவைத் தெரிய, வில்லை. இதே ஆத்மாவே ஜகத் வ்யாபாரம் செய்யும் ஈசுவரனாயுள்ளபோது அந்த ஈசுவரன் தன்னை ஆத்மா என்று எப்போதும் அறிந்தவனாக இருக்கிறான். ஜீவமனஸும் த்வைதத்தின் பாற்பட்டது; ஈசுவரனும் த்வைத ப்ரபஞ்ச வ்யாபாரத்திலிருப்பவனே என்றாலும் இப்படி ஒரு பெரிய வித்யாஸமிருக்கிறது. ஜீவனுக்கு ஆத்ம ஞானமில்லை. அந்த ஞானம் வந்தவுடனேயே இவனுடைய ஜீவத்வம் பேர்ய்விடுகிறது. ஈசுவரனுக்கோ பரிபூர்ண ஆத்ம ஞானம் ஸதாவும் இருக்கிறது. அது இருப்பதால் த்வைதமான அவனுடைய ஈசுவரத்வம் பாதிக்கப்படுவதில்லை. இப்படி ஒரு பெரிய 'டிஃபரென்ஸ்'.

இதைத்தான் அத்வைத சாஸ்த்ரத்தில் சொல்கிறபோது ஜீவத்வம், ஈசுவரத்வம் இரண்டுமே ஸத்ய ஸ்வரூபமில்லை. ஆனாலும், ஒரே ஸத்யம் மாயா ஸம்பந்தத்தினால்தான் ஈசுவரன், ஜீவன் என்ற இரண்டாகவும் ஆகியிருக்கிறது என்றாலும் இரண்டுக்கும் ஒரு வித்யாஸம் காட்டி Define செய்திருக்கிறது (லக்ஷணம் கொடுத்திருக்கிறது). அதாவது ப்ரஹ்மம் அவித்யையோடு சேர்ந்திருக்கிறபோது ஈசுவரனாகத் தெரிகிறதென்றும், அந்தஃகரணத்தோடு சேர்ந்திருக்கும்போது ஜீவனாகத் தெரிகிறதென்றும் சொல்லியிருக்கிறது. அவித்யை என்பதுதான் மாயை. அந்தஃகரணம் என்பதே நாம் பொதுவில் 'மனஸ்' என்பது. அதன் அங்கங்கள் மாதிரியான சித்தம், புத்தி, அஹங்காரம் ஆகியவற்றோடு கூட இருப்பது (இந்த விஷயம் முன்னேயே பார்த்தோம்). அதாவது சின்னச் சின்ன மனஸ்களில் கட்டுப்பட்டுக் குறுக்கிடிப்பவன் ஜீவன். இப்படி ஆத்மாவைக் குறுக்கினமாதிரி காட்டும் மாயாசக்தியே ஈசுவரன். இருக்கிற ஒரே ஸத்ய வஸ்துவான ஆத்மாவை மறைத்து, அதாவது இல்லாத மாதிரி ஆக்கி, முடிவிலே ஸத்யத்வமே இல்லாத பல ஜீவர்களை இருக்கிற மாதிரிக்

காட்டும் சக்தியாதலால் அதற்கு மாயை என்று பேர் அதையே தான் அஞ்ஞானம் என்பது. அஞ்ஞானத்துக்கே இன்னொரு பேர்தான் அவித்யா. (இவற்றுக்குள்ளேயும் ஒன்றுக்கொன்று கொஞ்சம் வித்யாஸம் இருப்பதாக ஓர் அபிப்பிராயமிருந்தாலும் இங்கே நான் பொதுக் கருத்தைச் சொல்கிறேன்.) ஸத்யத்தை அறிவதே ஞானம் அல்லது வித்யா. 'வித்' என்றாலும் ஞானம் என்பது போலவே அறிவதுதான். மெய்யறிவே வித்யா. ஸத்ய ஞானமாயில்லாமல், இருப்பதை இல்லாததாகவும், இல்லாததை இருப்பதாகவும் தப்பாக அறியப் பண்ணுவதால் மாயைக்கு அவித்யா என்று பேர். ஆனாலும் இப்படி மாயா சக்தியுடன் சேர்ந்திருக்கிற நிலையிலுள்ள ஈசுவரன் அவனைப் பொறுத்த மட்டில் அஞ்ஞானியாக இல்லை. 'ஈசாந: ஸர்வ வித்யாநாம்' என்பதாக அவனை வித்யைகளுக்கெல்லாமும் ஈசுவரனாகச் சொல்லியிருக்கிறது. நம்மை மாயையால் அஞ்ஞானியாக்கினாலும் அவன் அப்படியில்லை. மாயையை அவன் வைத்துக் கொண்டிருக்கிறானாயினும், தானே அதில் கட்டுப்படாமல் வைத்துக் கொண்டிருக்கிறான். நம்மை மட்டும் அந்த மாயா சக்தியினால் கண்டம் கண்டமாகக் குறுக்குகிற அந்தஃகரணத்தோடு சேர்த்துக் கட்டிப் போட்டிருக்கிறான். இதனால் நாம் ஒன்று, இப்படிச் கட்டுப்பட்டு ஜீவர்களாக மாத்திரம் இருக்கிறோம்; அல்லது, அவன் கட்டவிழ்த்து விட்டுத் தனக்கு உள்ளே அனுப்பும்போது அஞ்ஞானம் போய் ஆத்மாவாய் மாத்திரம் இருக்கிறோம். அவனோ த்வைத மாயையிலே கட்டுப்பட்ட மாதிரி ஈசுவரனாக ஜகத் வ்யாபாரம் செய்யும்போதே ஆத்மஞானியாகவுமிருக்கிறான். அவனை 'லிமிட்' பண்ணுகிற மாதிரி இருப்பது மாயை என்கிற அவித்யைதான். ஜீவனை லிமிட் பண்ணுவதோ அந்த மாயையிலிருந்து விளைந்த அந்தஃகரணம். இது ஒவ்வொருத் தருக்கும் ஒரு தினுஸாக, 'தனி மனஸ்' என்பதாக, ஆகி அவர் களை ரொம்பவும் சின்னதாகக் குறுக்கிவிடுகிறது. மாயை என்பது ஜெனரல். இத்தனை அந்தஃகரணத்துக்கும் பொது வானது அது. ஸத்ய ஸ்வரூபத்தை அத்தனை ஜீவர்களுக்கும் மறைக்கும் பொதுவான சக்தியாயிருப்பது மாயை. இப்படி மெய்யறிவை மறைப்பதால் இதை 'அவித்யை' என்றாலும், இதைக் கொண்டு ஜகத் வ்யாபாரத்தை நடத்தும் ஈசுவரனோ அவனைப் பொறுத்தமட்டில் இதனால் தன்னுடைய மெய்ய றிவை இழக்காமலே இருக்கிறான்.

இதைத்தான் த்ருஷ்டாந்தம் காட்டிப் புரிய வைக்கும் போது, 'பாம்பின் வாய்க்குள்ளேயே விஷப்பல் இருந்தாலும் விஷத்தால் அது பாதிக்கப்படுவதில்லை. அதனிடம் கடிபடுபவர்களை மட்டுமே விஷம் தாக்குகிறது. அதே மாதிரி, 'மாயி' யான, மாயாவியான சச்வரனை அவனுடைய மாயை பாதிக்காமல், அவன் அதை யாரைக் குறித்து ப்ரயோகிக்கிறானோ அந்த ஜீவ லோகத்தை மட்டும் பாதிக்கிறது' என்று சொல்கிறார்கள். மாலிக் பண்ணுகிறவன், தான் மாயா ஸ்ருஷ்டியாகப் பண்ணும் காட்சிகளை மற்றவர்கள் நிஜமென்று நம்பும் படியாக ஏமாற்றுச் செய்கிறானே தவிர, தானே அவற்றை நிஜமாக நினைத்து ஏமாற மாட்டானல்லவா? இப்படித்தான் மாயா ஜகத் ஸ்ருஷ்டிக்காரனான சச்வரனும் என்கிறார்கள்.

'உபாதி'கள் என்பதான விமிட் பண்ணும் கண்டிஷன்கள் எதனாலும் பாதிக்கப்படாத ஐச்வர்யத்தை உடையவனுக்குத் தான் 'சச்வரன்' என்று பேர் என்றே, ஆசார்யாள் (விஷ்ணு) ஹஸஸ்ர நாம பாஷ்யத்தில் 'சச்வர' நாமாவுக்கு பாஷ்யம் பண்ணும்போது விளக்கியிருக்கிறார். 'ஐச்வர்யம்' என்றால் சச்வரனுடைய உடைமை, அவனுடைய தன்மை என்று அர்த்தம். ஆட்சி செய்கிற சக்தி உள்ளவன்தான் சச்வரன். 'சச்' என்ற தாதுவுக்கு ரூல் பண்ணுவது, கவர்ன் பண்ணுவது, கமான்ட் பண்ணுவது என்று அர்த்தம். இப்படி மற்றவற்றை அடக்கி ஆள்பவன் மாயை தன்னையே அடக்கி ஆளவிட்டு விடுபவனாக இருப்பானா? மாயையோடு கூடியிருந்தாலும் அந்த மாயையையும் சச்வரன் அடக்கி ஆள்கிறான். ஆகையால் அது தன்னிடம் அதன் ஸாமர்த்யத்தைக் காட்டி ஒரு தப்பு 'நானை'த் தோன்றும்படிச் செய்ய விட்டுவிட மாட்டான்.

'ஜீவன் ஆத்மாவைத் தெரிந்து கொள்ளாமல் ஜீவ பாவம் வேறாகவும் ஆத்ம ஸ்திதி வேறாகவும் இருக்கிறது; அதே ஸமயம் அவை ஸம்பந்தமே இல்லாதவையும் அல்ல. ஆகையால்தான் 'ஜீவாத்மா' என்ற வார்த்தை ஏற்பட்டது' என்று பார்த்தோம். ஆனால் சச்வரன் எப்போதும் ஆத்மாவை அறிந்தவனாக ஞான ஸ்திதியிலேயே இருப்பதால் சச்வர பாவம், ஆத்மா என்பவை ஸம்பந்தம் மட்டுமுடைய வேறு வேறான இரண்டு அல்ல என்று தெரிகிறது. சச்வரனேதான்

ஆத்மாவும்; இரண்டையும் பிரித்து ஸம்பந்தப்படுத்தப்படாது. அதனாலேயே 'சச்வராத்மா' என்று சொல்வதில்லை; 'பரமாத்மா' என்றே சொல்கிறோம் என்றும் பார்த்தோம்.

'அப்போது 'பரமாத்மா' என்று ஏன் சொல்ல வேண்டும்? வெறுமனே ஆத்மா என்றால் போதாதா?' என்றால், போதாது தான். ஆத்மா என்று மாத்திரம் சொன்னால் ஜீவர்களான நம்முடைய நினைப்பில் அப்போது ஜகத்தும் ஜகத் வ்யாபாரமான சச்வரனின் கார்யமும் வராமல் போய்விடும். சச்வரனும் அற்றுப்போன நிர்ஞண தத்வத்தையே ஆத்மா என்று நினைப்போம். அதனால் 'பரம' என்று அடைமொழி போட்டது.

'பரம' அல்லது 'பர' என்று ஏன் ஆத்மாவுக்கு முன்னே போட்டதென்றால், ஜீவனைவிடப் பரம ச்ரேஷ்டமான ஸ்தானத்தில் சச்வரன் இருப்பதால் அப்படிப் போட்டிருக்கிறது. ஆத்மாவாக மாத்திரம் அவன் இல்லை என்பதால் அவனை ஆத்மா என்று மட்டும் சொல்ல முடியாது. அவனுடைய நிலையிலிருந்து கொண்டு சச்வரனாகப் பார்க்கும் போது அவனுக்கு ஆத்மா வேறாக இல்லாததால் சச்வராத்மா என்றும் சொல்ல முடியாது. ஆனால் நம்முடைய நிலையிலிருந்து பார்க்கும்போது, ஏக ஆத்மாவே நம் மாதிரி அஞ்ஞானியாகவும், அல்ப சக்தனாகவும் இல்லாமல் நம்மை விட மிக உயர்வான, உத்தமமான ஸர்வஜ்ஞனாகவும், ஸர்வ சக்தனாகவும் சச்வர வேஷம் போட்டுக் கொண்டிருக்கும்போது அப்படி இருப்பவனை அவனுடைய அந்த உயர்வு தோன்றும் படியாகப் பரமாத்மா என்று சொல்ல வேண்டியதாகிறது.

இது அத்வைதிகளின் நோக்கிலே சொன்னது. ஒரே ப்ரஹ்மம், ஒரே ஆத்மா என்பவர்கள் ஏன் பரமாத்மா, ஜீவாத்மா என்று இரண்டு சொல்ல வேண்டும் என்பதற்கு இவ்வளவும் சொல்ல வேண்டியதாயிற்று. உச்சி அத்வைதத்தில் இல்லாமற் போகும் அனேக இரட்டைகளை வ்யவஹார நோக்கில் (empirical existence என்கிறார்களே அந்த நடைமுறை லோகத்தின் கோணத்திலிருந்து) அத்வைதம் ஒப்புக்கொள்கிற போது சொல்கிற ஓர் இரட்டைதான் இப்படிப் பரமாத்மா, ஜீவாத்மா என்பதும்!



த்வைத 'மோக்ஷ'மும் ப்ரக்ருதி (மாயை)யும்

எந்த ஸித்தாந்தப்படியும் மோக்ஷம் என்பது கர்மாவின் கதியிலிருந்தும், இந்த்ரிய மனோ இழுப்புக்களிலிருந்தும் விடுபட்டு ஸம்ஸார சக்ரத்திலிருந்து தப்பி சாச்வத ஸுகத்தை அனுபவித்துக் கொண்டிருப்பதுதான். இப்படிப்பட்ட சாச்வத ஆனந்த நிலையான மோக்ஷம் என்பது இந்த லோகத்தை விட்டு, புனர்ஜன்மா இல்லாமல் பரமாத்மாவின் ஸ்தானத்துக்குப் போய் அவரோடேயே என்றென்றைக்கும் இருந்து கொண்டிருப்பதுதான் என்று மற்ற ஸித்தாந்திகள் சொல்கிறார்கள். அவர்கள் கொள்கைப்படி, பரமாத்மா என்பதாகத் தனக்கு வேறாக உள்ள ஒருத்தனோடு இருப்பது, பக்தி பண்ணுவது, அவனுக்கு தாஸ்யம் (பணிவிடை) செய்வதென்பதெல்லாம் மோக்ஷ நிலையில் தன்னுடைய நிஜமான உள் ஸ்வரூபமான ஆத்மாவாக இருக்கிறபோதும். ஜீவனுக்கு இருக்கிறது. அதாவது பக்தி முதலான எண்ணங்களும் உணர்ச்சிகளும், தாஸ்யம் புரிவது முதலான செயல்களும் ஜீவாத்மாவுக்கு எப்போதும் இருப்பதாக இந்தக் கொள்கையிலிருந்து ஏற்படுகிறது.

இப்படி நினைக்க மனஸும், கார்யம் செய்யத் தேஹமும், செய்கிற இடமாக ஒரு லோகமும் (வைகுண்டமோ, கைலாஸமோ எதுவோ ஒரு லோகம்) இருந்தாலும், 'இவை எல்லாமே அப்ராக்ருதம், அதாவது ப்ரக்ருதி (மாயை)யின் ஸம்பந்தமில்லாதவை. அதனால் அங்கே நம்முடைய ப்ராக்ருதமான லோகத்தில் மாயா வசப்பட்ட மனஸாலும் தேஹத்தாலும் நாம் உபத்ரவம் வரவழைத்துக் கொள்கிறதுபோல இருக்காது. எல்லாமே நல்லதாயிருக்கும்' என்கிறார்கள்.

நல்லதாயிருக்கும் என்றாலும் அது ஆத்மாவாயிருப்பதற்

கில்லை என்றுதான் நாம் பார்க்கிறோம். தூக்கத்தில், மூர்ச்சையில், ஸமாதியில் கெட்டதோடு நல்லதும் இல்லாமலே ஆத்மா இருப்பது தெரிகிறது. 'நல்லது' என்பதும், இருக்கிற ஆத்மாவின் ஜீவாபாஸத்தினால் அறியப்படுகிற இன்னொன்றாகத்தான் இருக்க முடியும். அதாவது, ஜீவாத்மாவால் அறிந்து அனுபவிக்கப்பட வேண்டிய அனேக த்வைத வஸ்துக்களில் ஒன்றாகத்தான் நல்லது என்பதும் இருக்கும். இன்னொன்றை ஜீவாத்மா அறிந்தனுபவிக்கும் நிலையில் இருந்தால் அப்போது தன்னை அறிந்தனுபவித்துக் கொள்ள முடியாது. இரண்டு விஷயங்களை எப்படி ஒரே ஸமயத்தில் அறியவும் அனுபவிக்கவும் முடியும்? நம்முடைய மனஸ் ஒருமைப்பட்டு, புத்தி 'ஸ்டெடி'யாக இல்லாதபோது பல நினைப்பு, பலவற்றை மேல்வாரியாக அறிவது, ஆழமாயில்லாமல் பல அனுபவங்களை அடுத்தடுத்துப் பெறுவது என்றெல்லாம் உள்ளது. மனஸ் ஒன்றிலேயே குறியாகக் குவிந்துவிட்டால் அந்த ஒன்றுதான் நினைப்புக்கும் ஃபிரிவுக்கும் அனுபவத்துக்கும் வரும். அக்கம் பக்கத்தில் என்ன நடந்தாலும் தெரியாமல் இப்படி ஒன்றிலேயே ஈடுபட்டிருப்பதுதான் அதைக் குறித்த பூர்ணமான, நிஜமான அறிவும் அனுபவமும் ஆகும். அதாவது ஒரே ஸமயத்தில் ஒன்றுக்கு மேற்பட்ட வஸ்துக்களை அறிந்தனுபவிக்க முடியாது. எனவே அப்ராக்ருதமே ஆனாலும், வைகுண்ட கைலாஸாதிகளில் ஜீவாத்மா என்பது தனக்கு இன்னொன்றான நல்லதை, இன்னொன்றான ஈச்வரனை அறிந்து அனுபவித்துக் கொண்டிருக்கிறவரையில் தன்னை அறிந்து அனுபவித்துக் கொள்ளவில்லை என்றே அர்த்தம். தன்னையே தெரிந்து கொள்ளாத இப்படிப்பட்ட நிலையாகவா ஜீவனின் ஸத்ய நிலை இருக்கும்? அவனுடைய ஸத்ய நிலையில் அவனைச் சேர்க்காமலிருக்கும் ஒரு ஸ்தானம் மோக்ஷமாக இருக்க முடியுமா? ஆத்மா ஞானம், ஆத்மானுபவம் (இரண்டும் ஒன்றேதான்) இல்லாத ஒரு ஸ்திதியை ஜீவனின் நிஜ ஸ்திதி என்றோ, மோக்ஷமென்றோ ஒப்புக் கொள்வதற்கில்லை. இப்படி அத்வைதிகள் சொல்கிறார்கள்.

கார்யம் நினைப்பு என்பவை, இவை இல்லாத ஆத்மாவில் அதற்கு அன்யமாக ஏற்பட்டவையான க்ருத்யங்கள்தான். 'க்ருதம்' என்றால் 'செய்யப்பட்டது', 'செய்யப்பட்டது' என்றால் இயற்கையாய் இல்லாததாகானே? இந்த 'க்ருத'த்தை

வைத்தே ப்ரக்ருதி என்ற பெயர் ஏற்பட்டிருக்கிறது. 'ப்ர' என்பது அப்புறம் வருகிற 'க்ருதி' என்ற வார்த்தைக்கு அழுத்தம் கொடுத்து உறுதிப்படுத்துவதே. 'இயற்கை' என்று 'ப்ரக்ருதி'யைச் சொன்னாலும், ஸ்வபாவமாக உள்ள குணமற்ற, செயலற்ற ஆத்ம ஸ்திதியில் குணங்களையும் செயல்களையும் உண்டாக்குவதால் செயற்கைதான் ப்ரக்ருதி. எத்தனை உத்தமமான கார்யம் ஆனாலும், அதாவது பகவானையே த்யானித்து பக்தி பண்ணுவதான, அவனுக்கே தாஸ்யம் பண்ணுவதான, பரம உத்தமமான கார்யமானாலும் - அதுவும் ஆத்மாவின் ஸ்வபாவ ஸ்திதிக்கு அன்யமாக ஏற்பட்டதுதான். அது ப்ரக்ருதிக்கு மேற்பட்ட அப்ராக்ருதம் என்று சொல்வதில் ஸாரமில்லை. பகவான் (கீதையின் ஏழாம் அத்யாயத்தில்), கீழ்ப்பட்ட அப்ரா ப்ரக்ருதிக்கு மேற்பட்டதாக பரா ப்ரக்ருதி என்று ஒன்றைச் சொல்கிற மாதிரி வேண்டுமானால், விஷய ஸுகத்தில் இழுத்துவிடும் கீழ்ப்பட்ட ப்ரக்ருதியாயில்லாமல், பகவானிடம் இழுத்துச் சேர்ப்பிக்கும் ப்ரக்ருதியாக மோக்ஷத்தில் இருக்கிறது என்று த்வைதிகள் சொல்லிவிட்டுப் போகலாம். பகவானே இப்படித்தான் உசந்த ப்ரக்ருதி என்று ஒன்றைச் சொல்லி அப்புறம் குணமும் கார்யமுமில்லாத ப்ரஹ்ம நிலையைச் சொல்லியிருக்கிறாரே தவிர, குணங்களோடேயே கார்யங்களோடேயே இருக்கும்போதிலும் ப்ரக்ருதி ஸம்பந்தமில்லாமல் அப்ராக்ருதம் என்று ஒன்று இருப்பதாகச் சொல்லவில்லை.

ஏதோ ஒரு லோகத்துக்குப் போய் வனிப்பது என்று வந்து விட்டால் அது ப்ரக்ருதி ஸம்பந்தமானதுதான். அதாவது மாயா ஸம்பந்தமானதுதான். மாயை உள்ளவரை, மோக்ஷம் எப்படி ஸாத்யம்? 'இது நல்லதே செய்கிற மாயையாதலால் நாங்கள் இதிலேயே இருந்துகொண்டு இருக்கிறோம். இதையே மோக்ஷமாக வைத்துக் கொள்கிறோம்' என்று வேண்டுமானால் சொல்லிவிட்டுப் போகட்டும். 'இதுதான் மோக்ஷம்' என்று எப்படிச் சொல்லலாம்? அத்வைதிகள் சொல்கிறபடி ஜீவனும் ப்ரஹ்மமும் அபேதமாகப் போய்விடுகிற ஒரு மோக்ஷம் கிடையாது என்று எப்படிச் சொல்லலாம்?

தமக்கு த்வைதந்தான் பிடித்திருந்தபோதிலும் அதுவே முடிவான மோக்ஷம் என்று ஸாதிக்காதவர்களாகவும் சில

பெரியவர்கள் இருந்திருக்கிறார்கள். அத்வைதந்தான் மோகஷம்; ஆனால் ஈசுவரபக்தி இல்லாத அந்த மோகஷம் எங்களுக்கு வேண்டாமென்று அவர்கள் சொல்வார்கள். திருவாரூரில் இருந்த பரம சாம்பவர்களான 'திருக்கூட்டத்தார்' இப்படித் தான் இருந்தார்கள் என்று சேக்கிழார் சொல்கிறார்:

கூடும் அன்பினில் கும்பிட லேஅன்றி
வீடும் வேண்டா விறலின் விளங்கினார்

என்கிறார். அதாவது, 'ப்ரேமையில் ஈசுவரனோடு கலந்து அவனைப் பக்தி பண்ணிக் கொண்டேயிருக்க வேண்டும்; இதை விட்டுவிட்டு 'வீடு' என்கிற மோகஷத்துக்குப் போக வேண்டாம்' என்று அந்தச் சிவனடியார்கள் நினைத்தார்களாம். இப்படிச் சொன்னதாலேயே கைலாசம் மாதிரியான ஒரு லோகத்தில் போய் த்வைதமாக ப்ரேம பக்தி பண்ணிக்கொண்டிருப்பதை அவர்கள் (சேக்கிழாரும் கூடத்தான்) வீடாக (மோகஷமாக) நினைக்கவில்லை என்று தெரிகிறது.

இந்தப் பாட்டின் முதல் இரண்டு வரிகளிலிருந்து இன்னொரு ஸ்வாரஸ்யமான ஸமாசாரமும் தெரிகிறது. அத்வைத மோகஷம் வேண்டாமென்று இவர்கள் சொல்பவர்களாயிருந்தாலும், அவர்கள் அத்வைதமான ஸமரஸ பாவத் திலேயே லோகத்தில் எல்லாவற்றையும் ஒன்றாகப் பார்த்திருக்கிறார்கள்! ஜீவ-ப்ரஹ்ம ஐக்யம் தவிர. மற்றவற்றில் அத்வைதிகளாக இருந்திருக்கிறார்கள். மண்ணாங்கட்டியும் தங்கமும் அவர்களுக்கு ஒன்றாகவே இருந்திருக்கிறது.

ஓடும் செம்பொனும் ஓக்கவே நோக்குவார்.

ஆக்கல், அழித்தல் என்ற வித்யாஸமே தெரியாத லக்ஷ்மீகரமான மனோபாவத்தில் அவர்கள் இருந்தார்களாம்.

கேடும் ஆக்கமும் கெட்ட திருவினார்.

அழிவு, கேடு அவர்களைத் தொடாது. உசந்த ஸம்பத்துள்ள வாழ்வு, ஆக்கமும் அவர்களைத் தொடாது. ஸம்பாவம் என்ற பரம மங்கள வஸ்து நிறைந்த 'திருவினார்'. மங்களந்தான் லக்ஷ்மி. அதுவே திரு.



த்வைத ருசிக்குத் துன்பம் தவிர்க்க ஒண்ணாதது

அப்படியாவது த்வைதிகள் மோக்ஷமாகச் சொல்லும் வைகுண்ட கைலாஸாதி லோகத்திலே அவர்கள் சொல்கிறபடி சாச்வதமாக நல்லதாகவே இருக்கிறதா என்று பார்த்தால் அப்படியும் காணோம். ஸாக்ஷாத் மஹாலக்ஷ்மி, கருடாழ்வார், ஆதிசேஷன், நாரதர் மாதிரியானவர்கள்கூட ஏதாவது ஸந்தர்ப்பத்தில் கோபம், துக்கம், போட்டி போன்ற உணர்ச்சிகளுக்கு ஆளாவதாகப் புராணங்களிலிருந்து தெரிகிறது. இவர்கள் சாபத்தைக்கூட வாங்கிக் கட்டிக்கொள்வதைப் பார்க்கிறோம். ஏன், பகவானுக்குமே இப்படி ஏற்படுகிறது! முதலிலேயே சொன்னேன். பகவானுக்கு யாரைவிட அதிக ப்ரியம் கிடையாது என்கிறார்களோ, அந்த ராதையைக்கூட விரஹம் என்று கதறக்கதற அடித்திருக்கிறானென்று!

இரண்டு வஸ்து இருந்தால் இப்படி ஸுகமும் துக்கமும் மாறி மாறி வராமல் இருக்க முடியாது. எதிரெதிர் ஜோடிகள் - Pairs of opposites என்பது இல்லாவிட்டால் த்வைதம் ருசிக்கவே ருசிக்காது. எப்போது பார்த்தாலும் ஸந்தோஷமாகவே இருந்து கொண்டிருந்தார்கள் என்று ஒரு கதை எழுதினால்கூட அலுப்புத் தட்டிவிடும். கஷ்டம் வரணும், துஷ்டன் வரணும், கதாநாயகியைத் தூக்கிக் கொண்டுபோகணும்; கதாநாயகனுக்குப் பட்டாபிஷேக ஸமயத்தில் எவளாவது ஒருத்தி எதையாவது கிளப்பிவிட்டு அதை நிறுத்தணும்; ஸபா மத்தியிலே சத்ருக்களிடம் மஹத்தான மானபங்கப் பட்டுக்கொண்டு நிராதர வாகக் கதாநாயகி கதறணும்; அடிச்சுக்கணும், புடைச்சுக்கணும் - இப்படி நடந்தால்தான் கதைகூட ருசிக்கிறது.

த்வைதத்திலே ஸந்தோஷ அனுபவம் வேறொன்றைக் குறித்தே ஏற்படுவதால் அது சாச்வதமாகத் திகட்டாமலிருக்க முடியாது. ஆகையால் நடுப்புற நடுப்பற அது மறைந்து போய் மறுபடி வந்தால்தான் அலுப்புத்தட்டாமல் ஸந்தோஷானுபவம் பெற முடியும். நஷ்டமான ஒன்றை மறுபடி பெறும்போதுதான் அனுபவானந்தம் த்வைதத்தில் ஜாஸ்தியாகும். அதற்காகத்தான் பகவான் தனக்குப் பரம ப்ரியமானவர்களும் அவ்வப்போது தன்னைவிட்டுப் பிரியுமாறு பண்ணுவது. த்வந்தங்கள், pairs of opposites த்வைதத்தில் இருந்தே ஆகணும். அப்போதுதான் அதற்கு ருசி. ராத்ரி - பகல்; ஐஸ்லாண்டு - ஸஹாரா; புலி - மான்குட்டி; தாழம்பூ - கத்தாழை; ஜனனம் - மரணம்; கல்யாணம் - இன்னொன்று; சக்கரைப் பொங்கல் - அது திகட்டாமலிருப்பதற்கே நடு நடுவே மிளகாய்த் தொக்கு; முடிவாக நல்லது - கெட்டது; இன்பம் - துன்பம்!

இம்மாதிரி நடுவிலே நடுவிலே இன்பம் வருகிறது என்றால் அது சாச்வதமான இன்பமில்லை. சாச்வத இன்பமில்லாவிட்டால் அது மோக்ஷமுமில்லை. திகட்டாமல் அப்படியே சாச்வத இன்பமாக இருக்க முடிவது அத்வைதமரூப ஆத்மாவை ஸாக்ஷாத்தகரிக்கும்போதுதான்

- என்றிப்படி அத்வைதிகள் சொல்கிறார்கள்.

வைகுண்டம், கைலாஸம் என்பதாக ஒரு லோகத்துக்குப் போவது, அங்கே ருபத்தோடு இருக்கும் சிவனோடு, விஷ்ணு வோடு வஸிப்பது என்றில்லாமல், ரொம்பவும் தத்வ ரீதியிலே போய் உசந்த த்யானத்திலே லயித்திருப்பதைச் சொல்லும் காஷ்மீரி சைவம் மாதிரியான ஸம்பரதாயங்களும் இருக்கின்றன. ஆனால் அவற்றிலுங்கூட ஐக்யம் ஆவது என்றில்லாமல் த்யானம் பண்ணுவது, லயம் பெறுவது என்று உள்ளவரை த்யான லக்ஷ்யத்திலிருந்து லயம் சிதறி விலகுவதற்கும் இடமிருக்கத்தான் செய்கிறது. ருபமுள்ள சிவன் இல்லை, அருப சிவம் என்றாலும், அதுவாகவே ஆகாமல், அதோடு இழைகிற த்யான லயிப்புதான் என்றால், ஒரு நூலோடு இழைத்துவிட்ட இன்னொரு நூலை எதிர்த்திசையில் முறுக்கிப் பிரித்து விடுகிறாற்போல, இங்கேயும் பிரிவு ஏற்படத்தான் செய்யும். அதாவது த்யான ஸுகமும் சாச்வதமில்லை. அத்வைதமொன்று

தான் நித்ய ஸுகம்.

அது லக்ஷ்யமான உச்ச ஸ்தானத்தில், கர்மா எல்லாம் போய் மனஸ் பரிசுத்தியாகி ஒருமுகப்பட்டு நின்ற பிற்பாடுதான் அந்த ஸ்தானத்துக்குப் போக முடியும். அப்படிப் போகிற மட்டும் நன்றாக த்வைத ஸாதனைகளைத்தான் பண்ண வேண்டும் - ஆனாலும் அத்வைத நினைப்பை ஒரு அடியிழையாக அறாமல் வைத்துக் கொண்டே!

பரிசுத்தி செய்வதற்காக ஸ்வதர்மப்படி அவரவருக்கு வாய்த்த கார்யங்களை வேத சாஸ்த்ரம் விதித்தபடி பண்ண வேண்டும். காம க்ரோதாதி அழுக்குப் போவதற்காக மனஸைப் பகவானிடம் ப்ரேமையில் நனைத்துக் கொண்டு பக்தியில் உருக வேண்டும். சும்மாவுக்காக இப்போது நாம் இருக்கிற ஸ்திதியிலேயே, 'நான் எதுவும் பற்றாத ஆத்மா' என்று கதை பண்ணிக் கொண்டிருப்பதில் ப்ரயோஜனமில்லை. அதிலே (ஆத்மாவிலே)தான், என்ன மாயையோ, இத்தனை அழுக்கை ஜன்ம ஜன்மமாக ஏற்றிக் கொண்டிருக்கிறோமே! முணுக்கென்றால் எத்தனை கோபம், பயம் எல்லாம் வந்து விடுகிறது? எத்தனை ஆசைகள் இழுஇழு என்று இழுக்கின்றன?

ஒரு செப்புச் சொம்பு இருக்கிறது...

'சொம்பு' என்பது 'செம்பு' என்பதன் திரிபு. செப்பு என்பதும் செம்புதான். தமிழ் பாஷையில் 'ம்பு' என்பது 'ப்பு' என்று ஆகிறதிலே ஒரு வேடிக்கை - இதில் ஒரு பொதுவிதியே இருக்கிறது. பெரிசாக, மூலமாக ஒன்று இருக்கிறபோது அதன் பெயரில் 'ம்பு' வரும் அதிலிருந்தே சின்னதாக இன்னொன்று வரும்போது, அல்லது சின்னதாக ஒன்றைச் செய்கிறபோது அதன் பெயரில் 'ம்பு' என்பது 'ப்பு' என்று மாறிவிடும். தாய்ச் சரக்கு 'ம்பு'; அதிலிருந்து வந்த குழந்தைக் சரக்குகள் 'ப்பு' என்று சொல்லலாம். இரும்பு என்பது மூலப் பொருள் - அது (உ)லோஹத்துக்குப் பேர். ஆனால் அந்த இரும்பைக் கொண்டு ரயில்வே லைன் போட்டால் 'இருப்புப்பாதை' என்கிறோம். இதே மாதிரி இலுப்பச் சட்டி என்பது இருப்புச் சட்டிதான். 'வரம்பு' என்பது பொதுப்படையான எல்லை. இதையே குறுக்கி ஒரு வயலுக்கு எல்லை கட்டும்போது 'வரப்பு' என்கிறோம். கரும்பு பொதுப்பேர். அதைச் சின்னதாக particular

lise பண்ணும்போது (குறிப்பிட்ட ஒன்றாக ஆக்கும்போது) கருப்பஞ்சாறு, கருப்பட்டி என்றெல்லாம் ஆகிறது. புலவர்களாக இருக்கப்பட்டவர்கள் மன்மதன் கையிலிருக்கிற தனுஸைக் கருப்புவில் என்றுதான் சொல்வார்கள். 'கம்பு' என்பது கழிக்குப் பொதுப்பேர். இதையே ஒரு மரத்தோடு சேர்த்து அதன் பாகமாகச் சொல்லும்போது 'கப்பும் கிளையுமாக' என்கிறோம். 'திரும்புவது' பொதுக்கார்யம்; திருப்பம், திருப்பு. முனை என்று அதை 'பர்ட்டிகுல'ராகப் பண்ணுகிறோம்.

வினைச் சொல்லில் 'ம்பு' என்றிருப்பது பெயர்ச் சொல்லில் 'ப்பு' என்றாகிறது உண்டு. விரும்பு - வினைச் சொல்; விரும்பு - பெயர்ச் சொல். திரும்பு - திருப்பம் என்பதைக்கூட இப்படிச் சொல்லலாம்.

'ம்பு', 'ப்பு' இரண்டையும் சில ஸமயம் ஒரே அர்த்தத்தில் சொல்வதையும் பார்க்கிறோம். ஸம்ஸ்கருதத்திலேயே ஜலத்துக்கு 'அம்பு', 'அப்பு' என்ற இரண்டு பேர்களும் இருக்கின்றன. 'தூசி தும்பு', 'தூசி துப்பு' என்று இரண்டு தினுஸாகவும் சொல்கிறோம்.

பொதுவாகச் சொன்னால், பொதுவாயிருப்பது 'ம்பு', அதிலே குறிப்பாக ஒன்றாக ஆக்கினது 'ப்பு'.

சொம்பு, சொப்பு-வுக்கு வருகிறேன். முன்னாளில் குழந்தைகள் சமையல் விளையாட்டு விளையாடுவதற்குச் செம்பினால் ஆன பாத்திரங்கள்தான் சின்னச் சின்னதாகப் பண்ணிக் கொடுத்தார்கள். அதனால் அவற்றுக்குச் 'செப்பு' என்று பெயர். செப்புப் பாத்திரம் என்பதாக எத்தனையோ இருந்தாலும், குறிப்பாகக் குழந்தைகளுடைய விளையாட்டு ஸாமான் களுக்கே 'செப்பு' என்று பேர் வந்துவிட்டது. 'சொப்பு' என்பதும் அதைத்தான். இப்படிச் செம்பினால் ஆன ரொம்பவும் சின்ன வஸ்துவுக்குச் 'செப்பு' என்று பேர் ஏற்பட்டபின், அதே லோஹத்தினாலான பெரிய பாத்திரங்களில் அதிகம் உபயோகிக்கப்படுவதான தீர்த்த பாத்திரத்துக்குச் 'செம்பு' (சொம்பு) என்று பேர் வைக்கும்படி ஆயிற்று. தாய்ச் சரக்கின் பேரில் 'ம்பு' வரும்; அதில் உண்டாகும் குழந்தைகச் சரக்கின் பேரில் அது 'ப்பு' என்றாகிவிடுமென்றேனல்லவா? குழந்தை.

வைத்துக் கொண்டிருப்பது 'சொப்பு' என்பதால், தாயார் வைத்துக் கொண்டிருப்பது 'சொம்பு' ஆகிவிடுகிறது! வாஸ்தவத்தில் அதுவும் செப்புப் பாத்திரம்தான்.

ஆத்ம தத்வத்திலிருந்து இப்படிப் பாஷை ஆராய்ச்சிக்கு வந்துவிட்டோமே என்று பார்த்தால் இதிலும் வேதாந்த ஸமாசாரம் வருவதாக ஸமாதானம் பண்ணிக் கொள்ளலாம். எப்படியென்றால், 'ம்பு' என்பது மூலமான பரமாத்மா மாதிரி; 'ப்பு' அதிலிருந்து வந்த ஜீவாத்மா மாதிரி என்று வைத்துக் கொள்ளலாம்!



பாத்திரம் தேய்ப்பதுபோல

பாஷை, பேச்சு, மனஸ் எல்லாம் அடிபட்டுப் போகும் ஸமாசாரம் பேசிக் கொண்டிருந்தோம். அதில் உபமானத்துக்குச் செப்புச் சொம்பைக் கொண்டு வந்தேன். அது எத்தனையோ நாளாகக் கும்பியிலே புதைந்து அழுக்குக் காய்ந்து கனமாய் பிடித்துக் கொண்டிருக்கிறதாக வைத்துக் கொள்வோம். அத்தனை அழுக்குக்கும் உள்ளே சொம்பு இருப்பது வாஸ்தவம். ஆனால் அதனால் என்ன ப்ரயோஜனம்? அதை எத்தனை நாள், எத்தனை புளி போட்டு, உரிமட்டை, மண் இதனா லெல்லாம் தேய்க்க வேண்டியிருக்கிறது? களிம்பு லேசிலே விடுகிறதா? அதிலே பிடித்திருக்கிற பச்சை எல்லாம் போய் அது பளிச்சென்று ஆவதற்குத்தான் இத்தனை தேய்ப்பதாக நாம் சொல்கிறோம். ஆனால் வாஸ்தவத்தில் தேய்ப்பதெல்லாம் களிம்பு போவதற்கு மட்டும்தான். அழுக்கு எல்லாம் போன பிற்பாடு பாத்திரம் தானே பளிச்சென்று இருந்துவிடுகிறது! நாம் ஆக்கவில்லை. பாத்திரத்தை நாம் புதுசாகப் பண்ணவில்லை; அதனுடைய ப்ரிசுத்தத்தையும் நாம் பண்ணவில்லை. தடிப்பாக அதை மூடியிருந்த அசுத்தத்தையே எடுத்தோம்.

அவ்வளவுதான்.

இந்தச் செம்புப் பாத்ரம் மாதிரிதான் ஆத்மா இருக்கிறது. அது தெரியாதபடி அதன்மேலே ஏக அழுக்கை அப்பிக் கொண்டிருக்கிறோம். நம் மனஸினாலே நினைக்கிற எண்ணங்கள், வாயாலே சொல்கிற வார்த்தைகள், உடம்பாலே செய்கிற காரியங்கள் இவற்றால் எல்லாம் கும்பி மண்ணைக் கொண்டு வந்து கனமாகப் படிய விட்டிருக்கிறோம். அப்படியிருக்கும் போது உள்ளுக்குள்ளே ஆத்மா இருக்கிறது என்றாலும் அதைத் தெரிந்துகொள்வதற்குப் பரிசுத்தி பண்ணத்தானே வேண்டும்? முதலில் மனோ, வாக், காயங்களால் பண்ணின கெட்டவை எல்லாம் போக அதே மனோ, வாக், காயங்களாலேயே அனேக நல்லதைப் பண்ணித் தேய்த்துத் தேய்த்து அலம்ப வேண்டும். கும்பி மண்போக வேறே மண், மட்டை, புளி போட்டுத் தேய்க்கிற மாதிரி. முடிந்த முடிவிலே பார்த்தால் இந்த மண், மட்டை, புளி எல்லாமும் அசுத்தம்தான். (ஸத்வ குண வ்ருத்திக்குப் புளி ஆகாது. ஸாதுக்கள், ஸன்னியாஸிகள் புளியைத் தள்ளித்தான் ஆஹாரம் பண்ண வேண்டும்.) ஆனாலும் ஆரம்பத்திலே இவைதான் அசுத்தத்தைப் போக்கு கிறவை. கடைசியில் சுத்த ஜலத்தைவிட்டுப் பாத்ரத்தை அலம்புகிறபோது, கொஞ்சங்கூட மட்டை, மண், புளிக்கோது இல்லாமல் அலம்புகிறோம். எதனால் அசுத்தத்தைப் போக்கி னோமோ அதையும் அசுத்தமென்று சுத்த ஜலத்தைக் கொட்டி அகற்றுகிறோம். இதே மாதிரிக் கடைசியில் மனோ - வாக் - காயம் எல்லாவற்றையுமே ஆத்மாவை அசுத்தி செய்பவை தான் என்று ஞான விசார தீர்த்தத்தின் தாரையில் அலம்பி அப்புறப்படுத்திவிடத்தான் வேண்டும். அதற்காக, முதலிலேயே அழுக்குக் கப்பி, களிம்பு பிடித்திருக்கிற பாத்ரத்தில் வெறும் சுத்த ஜலம் விட்டு அலம்பினால் போதுமா? இப்படித்தான் ஆரம்பத்திலேயே ஆத்ம விசாரம் மட்டும் போதும் என்று பண்ணுவது. ஆரம்பத்தில் மனஸிலே ப்ரேமை, பக்தி முதலிய நல்ல எண்ணங்களோடு, கட்டுப்பாடு, விநயம் முதலான குணங் களோடு, சரீரத்தாலும் வாக்காலும் சாஸ்த்ரம் சொல்கிற சடங்குக் கர்மாக்கள், பரோபகாரம் முதலான ஸத்கர்மாக்கள் பண்ணி, ஜன்மாந்தரமாகத் தடிப்பேற்றி விட்ட கெட்டவற்றை யெல்லாம் தேய்த்து அப்புறப்படுத்த வேண்டும். அப்புறம்தான் இந்த நல்ல ஸமாசாரங்களிலும்கூட ஆத்மானுபவத்தின்

சாச்வதமான சாந்தமும் ஆனந்தமும் இல்லை என்பதனால் இவற்றையும் ஞான தீர்த்தத்திலே அலம்பி அகற்ற வேண்டும். த்யானம் பண்ணுவது என்பதாக ஒன்று செய்வதும் கூட ஆத்மாவாக இருப்பதற்கு அன்யமானதுதான். அதையும் நிறுத்திவிட்டு வெறுமே ஆத்மாவாக இருப்பதே முடிவு. ஆனால் அது கடைசியில்தான். அந்தக் கடைசிக் கட்டம் எப்படி நடக்கிறது என்பதைப் புத்தியாலோ வார்த்தையாலோ விளக்கி வைக்க முடியாது. ஏனென்றால் புத்தி, மனஸ், வாக்கு எல்லாவற்றுக்கும் மேலான ஒரு நிலை அது.

இப்போது அடிக்கடி கேள்விப்படுகிற உபநிஷத் 'கொடேஷன்' அப்படித்தான் சொல்கிறது*. இவற்றுக்கு அகப்படாத நிலையை இவற்றால் எப்படி விளக்குவது? அங்கே போன அப்புறம் மனஸும், வாக்கும், சரீர ப்ரக்ஞையுமே போய்விடுவதால் இவற்றாலே பண்ணும் பாபம் மட்டுமில்லாமல் புண்யமும் கூட இல்லாமற் போய்விடுகிறது. மனஸுக்கும் வாக்குக்கும் எட்டாததைப் பிடித்து விட்டவன் அப்புறம், 'நான் ஏன் இன்னின்ன புண்யம் பண்ணவில்லை? நான் ஏன் இந்தந்தப் பாபத்தைப் பண்ணினேன்?' என்றெல்லாம் கேட்டுக் கொண்டிருப்பதில்லை என்று அந்த உபநிஷத்திலே சொல்லியிருக்கிறது. செயலைப் புரிந்து அதற்கான பலனை அனுபவிக்கிற கர்த்தாவாக ஆத்மா இல்லை, அப்படி இல்லாத அதுவே 'தான்' என்று இவனுக்குத் தெரியுமாதலால் இப்படியிருக்கிறான். ஆனால் 'தானை'த் தெரிந்துகொள்ளாத நாம் அவன் மாதிரிச் சும்மாயிருக்க முடியுமா?

* 'எதை எட்ட முடியாமல் வாக்கானது மனத்தோடு திரும்பிவிடுகிறதோ' என்று ஆத்மானுபவம் தைத்திரிய உபநிஷதத்தில் குறிப்பிடப்படுகிறது. அவ்வுபநிஷத்தின் ஆனந்தவல்லி எனும் பகுதியில் இரண்டு இடங்களில் இச்சொற்றொடர் காணப்படினும், இதைத் தொடர்ந்து ஸ்ரீசரணர்கள் புண்ய-பாபம், கார்த்தவம் முதலியவற்றைப் பற்றிச் சொல்வது இரண்டில் பின்னதாக உள்ள இடத்துக்கே பொருந்தும்.

ஸ்ரீசரணர்கள் வேத மந்த்ர மூலவாசகங்களைப் பெரும்பாலும் தம்முடைய பொது உபன்யாஸங்களில் கூறுவதில்லை. தனிப்பட்டவர்களோடு உரையாடுகையில் அவர் இவற்றை ஸரளமாக எடுத்தாளுவதுண்டெனினும், மிகுந்த மரியாதையுடன் போற்றிக் காக்க வேண்டிய இம்மந்த்ர வாசகங்களை அச்சிலே அதிகம் கொடுப்பது அவருக்கு உவப்பாக இராமல் இருக்கலாமென்ற நினைப்புடனேயே நம்முடைய தொகுப்புகள் உருவாக்கப்பட்டுள்ளன.

தேய்த்துச் சுத்தம் செய்கிற மண், புளி முதலான ஸாமான் களைச் சுத்த ஜலத்தினால் அலம்பி அப்புறப்படுத்திய பிறகு, இந்தச் சுத்த ஜலமுகூடச் செப்புச் சொம்பில் ஒட்டிக் கொண்டிருக்க விடுவதில்லை. அந்த ஜலம் இருந்தால்கூடக் களிம்பு பிடிக்கத்தான் செய்யும். அதனால் ஜலத்தையும் ஒட்டத் துடைத்து விட்டே வைக்கிறோம் அப்படித்தான் ஆத்ம ஞான ஸித்தியை ஒருத்தன் பெற்றுவிட்ட பின் த்யானமும் ஆத்ம விசாரமுகூடப் போய்விடுகின்றன.

நன்றாகத் தேய்த்து, ஈரம் போக ஒட்டத் துடைத்து வைத் தால்கூட, நாள்பட்டால் காற்றிலே கரைந்திருக்கிற வஸ்துக்கள் பட்டுப்பட்டே சொம்பில் பச்சை ஏறிவிடும். அதனால் அடிக்கடித் தேய்த்து வைத்துக் கொண்டே தானிருக்க வேண்டும். ஆத்ம நிஷ்டை விஷயமும் இப்படித்தான். எத்தனையோ ஸம்ஸ்காராதிகளால் சுத்தி பண்ணின பின்பு ஆத்ம அனுபவம் வருவதும் ஆரம்பத்தில் மின்னல் வெட்டுகிற மாதிரி இருந்து விட்டு மறைந்துதான் போய்விடும் 'மின்னலுக்கும் மின்னல்: கண்கொட்டுகிற மாதிரி இருந்து போய்விடுவது' என்று கேனோபநிஷத்தில் சொல்லியிருக்கிறது. உள்ளே நித்ய நிரந்தர மின்னலாக அது இருப்பதை நாராயண ஸூக்தத்தில் விரிவாக வர்ணித்திருந்தாலும் அனுபவத்திலே பார்த்தோமானால் அது எத்தனையோ ஸாதனைகளுக்குப் பிறகும் மின்னல் வெட்டு மாதிரி வெட்டிவிட்டுப் போவதாகத்தான் நீண்டகாலம் இருக்கிறது. அப்படி உள்ளவரை, அந்த ஆத்மானுபவ மின்னல் மறைந்த பிற்பாடு, ஒரு தரம் தேய்த்துப் பளிச்சென்று வைத்த சொம்பை மறுபடி தேய்க்கிறது போல அனுஷ்டானங்களையும் மற்ற ஸத்கர்ம ஸாதனைகளையும் தொடரத்தான் வேண்டும். இப்படிச் செய்து கொண்டே போய், முண்டக (உபநிஷ)த் திலே சொல்லியிருக்கிறாற் போலக் கர்மா எல்லாம் நாசமாகி, ஹ்ருதயத்தில் வாஸனா முடிச்சு அவ்வளவும் தெறித்து விழுந்த பிற்பாடுதான் ஆத்ம ஸித்தி சாசுவதமாகிறது. அப்போது சொம்பு செம்பாக இல்லாமல் தங்கமாக ஆகிவிடுகிறது. அப்புறம் களிம்பு பிடிக்காது. தங்கம்கூட காலக்ரமத்தில் பளபளப்பு குறைந்து மெருகு போடவேண்டியதாகிறது. ஆத்மா அதற்கும் மேலே! என்றைக்கும் ஜ்வலிப்பு குறையாத ஸூர்யன் மாதிரி!



‘ரவை ஸல்லா’ உவமை

திருப்பதியில் ‘ரவை ஸல்லாக் கட்டளை’ என்று பழைய கால ராஜாக்கள் ஒன்று வைத்திருந்தார்கள். தற்காலத்தில் அத்தனை அசத்தத்துக்கும் கோயில்தான் இடம் என்று ஆக்கி இருக்கிறோம்! ப்ராகாரத்தின் பக்கம் போவதென்றாலே முக்கைப் பிடித்துக் கொள்ள வேண்டியிருக்கிறதென்று சொல்கிறார்கள். நான் வருகிறேன், மந்த்ரி, கமிஷனர் வருகிறாரென்றால் அப்போது நடப்பது வேறே. மற்ற நாளில் எப்படியிருக்கிறதென்று பக்தர்கள் துக்கப்பட்டுக் கொண்டு என்னிடம் சொல்கிறார்கள். ப்ராகாரத்துக்கு வெளியிலே மட்டுமில்லை; ஸன்னிதிகளிலேயே கொஞ்சங்கூடச் சுத்தமில்லை. ஸ்வாமி மேலே சார்த்துகிற வஸ்த்ரமே பிடித்துணிக்கும் கேவலமாக அழக்கேறியிருக்கிறது என்று துக்கப்பட்டுக் கொண்டு சொல்கிறார்கள்.

இதே தேசத்தில் நம் முன்னோர்கள் மனஸுக்குப் பரிசுத்தி தரவேண்டிய ஆலயம், புறத்திலும் பரம சுத்தியாயிருக்க வேண்டுமென்பதில் கண்ணும் கருத்துமாயிருந்து அப்படியே நடத்திக் கொடுத்திருக்கிறார்கள்.

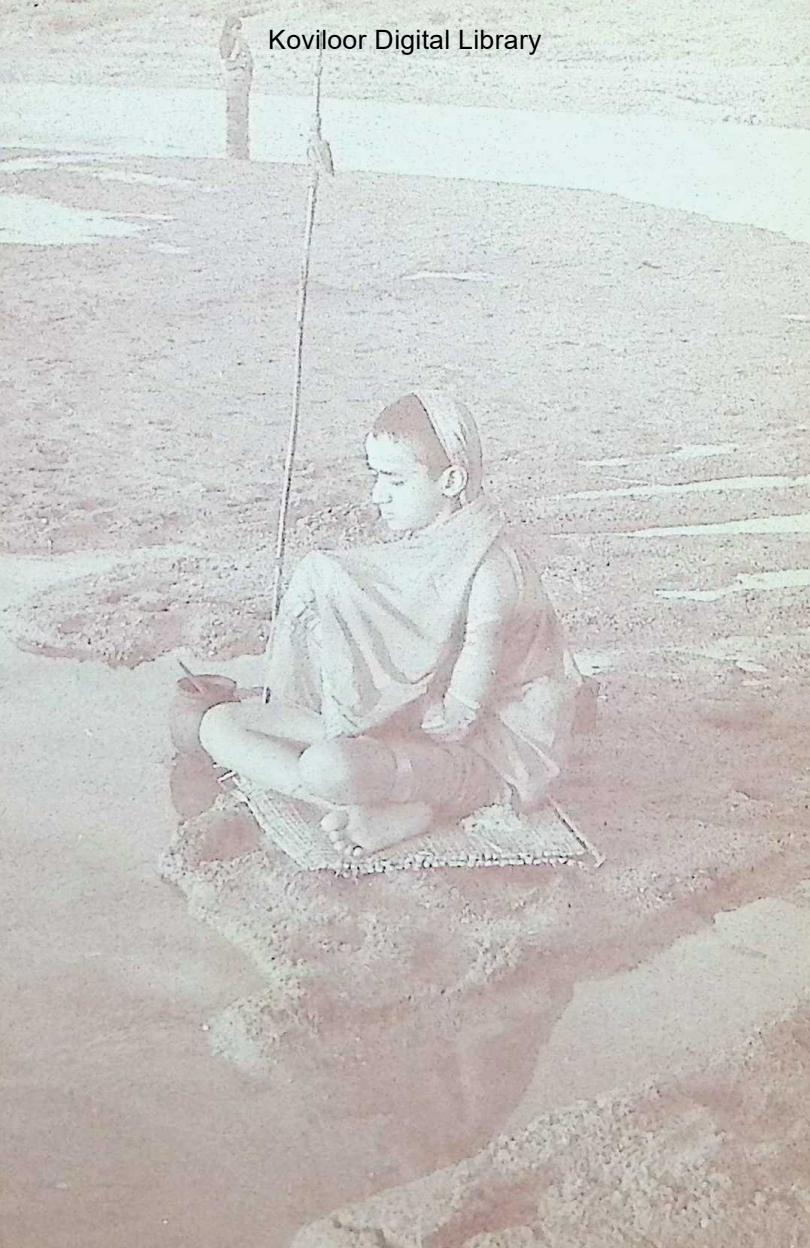
அப்போது திருப்பதியில் ரவை ஸல்லாக் கட்டளை நடந்து வந்தது. ரவை ஸல்லா என்றால் ‘டாக்கா மஸ்லின்’ மாதிரி நல்ல வெள்ளை வெளேரென்றும், ரொம்ப மெல்லிசாகவும் இருக்கிற துணி. மேலே போட்டுக்கொண்டால் போட்டுக் கொண்டிருக்கிறோமோ என்றே தெரியாது; உடம்பெல்லாம் தெரியும். நல்ல நைஸாக, மெல்லிசாக நெசவு பண்ணியிருந்ததால் உடம்போ, தரையோ எதிலே போட்டாலும் நன்றாகப் படிந்துவிடும். துளி ஈரக்கசிவு (உடம்பிலோ தரையிலோ) இருந்தால்கூட அப்படியே ஒட்டிக்கொண்டு விடும். இப்படி அதன் texture இருந்ததால் எதிலே அது கொஞ்சம் பட்டுவிட்

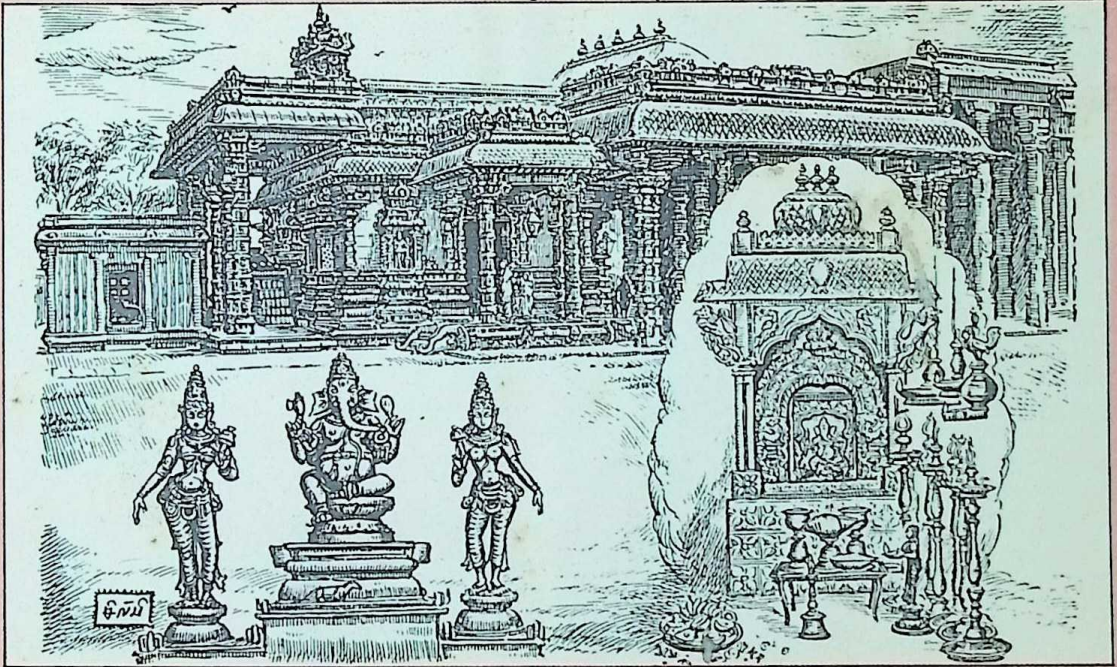
டாலும் அந்த அழுக்கு இதில் ஒட்டிக் கொண்டு விடும். அதோடு மல்லிகைப் பூ மாதிரி வெள்ளை வெளேர் என்று வேறே இருந்ததால் அழுக்கு லவலேசம் இருந்தால்கூட அதைத் தூக்கிக் காட்டிவிடும்!



அடுத்த புத்தகத்தில்...

அத்வைதம் என்கிற தலைப்பின் கீழ்க் கட்டுரைகள் தொடர்கின்றன.





திருவலஞ்சுழி - ஸ்ரீ விநாயகர்